المقالة الأولى:

ممهّدات في الأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية

فصل أول: ضروب التاريخ التي عولج بها تاريخنا الفكري.

أ ـ ضربا تاريخ الاستشراق للفلسفة العربية:

١ ـ الاستشراق:

ـ لذات العلم الغربي: النصوص المفقود أصلها اليوناني وبدايات النهضة الغربية في صلتها بالعرب.

ـ ومن اجل المبالغة في دور الغرب: البحث عن أصول يونانية لنصوص عربية تستكثر على الفكر العربي.

٢ ـ الاستشراق المضاد:

ـ لذات العلم العربي: لاسترجاع نصوص ضاعت أصولها العربية وتحديد الصلة الحقيقية بالنهضة الغربية.

ـ ومن اجل المبالغة في دور العرب: البحث عن تأثير مبالغ فيه.

ب ـ ضربا تاريخ العرب للفكر العربي الإسلامي:

١ ـ المدارس التقليدية (وقد حافظت على منهج مصنفي الملل والنحل):

ـ الوصف الخارجي بحسب أنماط الفكر ثم بحسب المدارس في كل نمط: الفلسفة (المشائية الأفلاطونية الخ...)، الكلام (المعتزلة، الاشعرية الخ...)، التصوف (السني الفلسفي الخ...) .

ـ الوصف بحسب الأعلام: في كل مدرسة.

٢ ـ المدارس زاعمة التحديث (وقد تبنّت المنهج العقدي الذي لا يختلف كثيرا عن منهج الملل والنحل إلا بالنسقية الزائفة):

ـ القراءة الماركسية: مروة والتيزيني.

ـ القراءة الوضعية: شيخ الفلاسفة والنشار.

أ ـ ضربا تاريخ الاستشراق للفلسفة العربية:

حالَ الاستشراق الإيديولوجي الذي من جنس استشراق رنان العنصري علنا وماسينيون العنصري بدهاء[١٠]، أو التوظيف الإيديولوجي لما توصل إليه بعض المستشرقين من حقائق علمية دون معرفة بتاريخ الفكر العربي الإسلامي معرفة صحيحة تنفي ان يكون خارج السنن البشرية التي تنطبق على غيره في الحضارات ذات الأفق المثيل[١١]. فهذا الاستشراق وتوظيفه الإيديولوجي ينقسم إلى مدرستين أولاهما أقل سلبية من أخراهما:

إحداهما لا تهتم بالفكر العربي لذاته بل همها أن تستخلص منه ما تبحث عنه من بقايا الفكر اليوناني والمسيحي واليهودي المتقدمة على الإسلام، أو النصوص التي فقدت أصولها وبقيت ترجماتها العربية. ولعل أفضل الأمثلة الإيجابية في ذلك ما يتعلق بتاريخ الرياضيات اليونانية، وأفضلها هو الإسهام في الحضارة العربية المنسوب بهتانا إلى اليهود، حتى وصل الزعم ببعضهم إلى نسبة أهم ما في الشعر الجاهلي إلى تأثير يهود الجزيرة العربية.

والثانية تهتم بهذا الفكر اهتماما يسعى إلى ان ينفي عنه كل طرافة بإرجاع كل أمر ذي دلالة فيه إلى أصول يونانية، أو مسيحية، أو إيرانية، أو يهودية متقدمة على الإسلام أو معاصرة له؛ بحيث لا يبقى للعرب إلا دور الوساطة بين الغربين اليوناني المسيحي المتقدم على الإسلام، واللاتيني المسيحي المتأخر عنه. وحتى هذا الدور فإنه منفي، إذ كما يزعم فرح أنطون فان هذه الوساطة يرجع حدها الأول إلى السريان، وحدها الثاني إلى اليهود. وبذلك يبقى العربي صفر اليدين لكون الإسلام والعنصر العربي بذاتهما ليس فيهما إلا الغباء والتعصّب بحسب ما يزعم رنان في محاضرته الشهيرة التي أشرنا إليها في المقدمة، وكذلك في كتابه حول الرشدية اللاتينية.

لكنّ هاتين المدرستين اللتين سيطرتا على فكر الاستشراق، واللتين يمكن إرجاع سطحية ما تتضمنانه من مزاعم إلى فكرة ساذجة مستمدة من فلسفة تاريخ الفلسفة

الهيجلية[١٢] لا تقتصر على الحط من شأن الفلسفة العربية وحدها (حتى وإن كان ذلك هو الدافع الدفين لهذا الموقف) بل هي تحط من شأن العصر الوسيط كله عربية ولاتينيه لكونها تستند إلى الخطة الرئيسية التي كتبت بها هذه الفلسفة خطتها التي تزعم أن الفلسفة ليس لتاريخها إلا عصران معتبران، هما العصر اليوناني، والعصر الجرماني، وكل ما عدا ذلك مجرد مرحلة انتقالية لم تغير شيئا يذكر في الفكرة الفلسفية؛ لكون هذه الوساطة فاقدة للوحدة المقوّمة فقدانا علته عدم التطابق والتناسق بين المضمون والشكل[١٣].

لكن هذه التصورات التبسيطية لم تصمد أمام ضرورة إعادة النظر في التاريخ الفعلي لفعاليات العقل الإنساني، فأمكن للفكر العلمي أن يعيد الاعتبار للحقيقة التاريخية؛ وذلك أولا من خلال تجاوز الحضارة العربية لعقد النقص التي تجعلها تؤرّخ لفكرها بحسب ما له دلالة عند غيرها، وليس بحسب ما يكون كذلك بمقتضى معايير ذاتية[١٤]. وثانيا من خلال إنصاف الغربيين أنفسهم لفكر القرون الوسطى عامة حتى ولو أدّى ذلك إلى الاعتراف بفضل الفكر العربي الإسلامي الذي لم يعد بالوسع نكرانه مهما بلغ التعصّب عليه من الدرجات[١٥].

ولم يكن الاستشراق العقبة الوحيدة التي حالت دون دراسة الفكر العربي دراسة علمية. ذلك أن الردود العربية على الاستشراق كانت استشراقاً مضاداً متّصفاً بنفس الصفات. ففيه نجد استشراقا مضادا مناظرا للمدرستين الأولى والثانية، وأولاهما أقل سلبية من الثانية كذلك. انه الفكر العربي الذي لا يهتم بالفكر الغربي لذاته، بل يبحث فيه عن بقايا الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط اللاتيني المسيحي، أو الذي يسعى إلى أن ينسب كل منجزات العصر الوسيط والحديث عند اللاتين إلى الفكر العربي الإسلامي. لذلك فتسمية مثل هذا الفكر ب"الاستغراب" ليست مجرد قياس في التسمية.

ب ـ ضربا تاريخ العرب للفكر العربي الإسلامي:

وقد صاحَبَ هذا التاريخ المستند إلى مدرستي الاستشراق، ومدرستي الاستشراق المضاد، وتجاوزَهما بنوعين من البحث عن الحقيقة كما أسلفنا ضربان من الدراسات التقليدية التي تعتمد مناهج كتب الملل والنحل التي عرفها تاريخ الفكر في الحضارة القديمة والوسيطة، والدراسات النسقية الزائفة التي تعتمد قراءة عقدية للتاريخ إما بتأويل مادي وماركسي، أو بتأويل وضعي كلاسيكي أو محدث.

فأما النوع الأول المعتمد على منهجية الملل والنحل الموروثة عن منهجية وصف الآراء Doxographie التي سيطرت في التاريخ القديم المتأخر، وصارت غالبة على طريقة التاريخ الفكري في المدارس الكلامية والفلسفية الوسيطة، فإنها قد ركّزت على المدارس الكلامية بمعناها التقليدي (كالاعتزال والأشعرية الخ...) أو على أعلامها (كواصل والجبائيين الخ...)؛ وذلك إما بإطلاق أو ضمن علاج قضايا الفكر العربي الإسلامي التقليدية ككل بحسب ما جرت عليه العادة في مصنّفات الملل والنحل، أو منفصلة مسألة مسألة كما يتبيّن من جلّ الرسائل الجامعية في الجامعات التقليدية.

وأما النوع الثاني فهو نوع جديد من منهجية الملل والنحل المستعمل استعمالا نسقيا: إنه منهج ساد في التاريخ الحديث والمعاصر في أوروبا وتبنّاه المفكرون العرب من المدارس الاستشراقية عامة(١٦)، أو من المدرستين الوضعية والماركسية خاصة(١٧). ويتمثّل هذا المنهج في عرض تاريخ الفكر الفلسفي من منظار ملة أو نحلة تُعتَبر نظرياتها وآراؤها ممثّلة للحقيقة، ويعتبر ما عداها من الملل والنحل مادة للتقويم في ضوئها(١٨).

والغريب أن هؤلاء المؤرخين العرب المتأخرين لم ينتبهوا إلى أن أول من خرج على طريقة أهل الملل والنحل في التاريخ لعلم الكلام والفلسفة هو أول فيلسوف حاول وضع قواعد كتابة التاريخ عامة وتاريخ الفكر خاصة كتابة علمية، لا تلتزم بمضمون معين لاقتصار تاريخ العلم على معايير شكلية خالصة تكون ذاتية للعلم المؤرّخ له: عبد الرحمن بن خلدون. فقد اعتمد على معايير شكلية وذاتية أرّخ بها لعلم الكلام، فحدّد القطائع ذات الدلالة التاريخية في تطوره نحو الاتحاد مع الفكر الفلسفي.

وأول هذه المعايير الذاتية معيار شكلي يخصّ علاقة المنهج بالموضوع. فهو يقسم تاريخ علم الكلام المتقدم عليه إلى مرحلتين أساسيتين بحسب هذا المعيار: ما قبل القول بالتعاكس بين الدليل والمدلول، ويسميه علم كلام القدامى، وما بعد القول به ويسميه علم كلام المحدثين[١٩].

والمعلوم أن أول القائلين بالتعاكس بين الدليل والمدلول قولا صريحا هو القاضي الباقلاني في أول عرض نسقي للكلام الأشعري، حيث يعتبر نظام الأدلة على العقائد جزءا لا يتجزّأ من العقيدة نفسها. ومعنى ذلك أن المؤمن لا يكفي أن يؤمن بالعقيدة، بل عليه كذلك أن يؤمن بأدلتها للتعاكس بين المدلول (العقيدة)، والدليل (الحجج المستعملة لإثباتها). ولما كان ابن خلدون يعتبر ذلك مميّزاً لكلام القدامى كلهم فإن معنى ذلك هو أن هذا القول كان ضمنيا عند المتقدّمين على الباقلاني.

والمعلوم كذلك أن أول القائلين صراحة بنفي مبدأ التعاكس بين الدليل والمدلول هو الغزالي في أول صياغة صريحة لعلم الكلام، تعتمد على منهج منطقي أرسطي حتى وإن أبقى على الكثير من مضمون أدلة الباقلاني. فصارت العقيدة منفصلة عن الحجج التي تستعمل لإثباتها. يمكن للمؤمن أن يستبدل دليلا أفضل بالدليل الذي اعتمده إلى حين اكتشاف هذا الدليل الجديد. وبذلك أمكن للفكر الفصل بين المضمون العقدي والجهاز المنهجي المستعمل لإثباته. وبين أن هذا الفصل قد يسّر الأخذ ببعض مسائل الفكر الفلسفي على الأقل بما هو معين للعلوم الفلسفية الأدوات التي كان استعمالها عند المتكلمين والفقهاء شبه محرم. ولا يمكن لأحد أن ينكر أن المنطق الأرسطي أصبح منذئذ الأداة المفضلة لعلوم الأصول: أصول الفقه[٢٠]، وأصول الدين[٢١].

أما ثاني معيار فقد كان ثمرة ثمرة المعيار الأول، وكانت القطيعة التي أدّى إليها معاصرة للقطيعة التي أدى إليها المعيار الأول. فثمرة نفي المعيار الأول هي تبني المنطق الأرسطي. وثمرة الثمرة هي التوحيد السلبي بين الفلسفة والكلام، توحيدهما السلبي الذي نتج عن مهمة الرد على الفلسفة. ذلك أن الغزالي اشترط فيمن يرد على الفلاسفة أن يكون عالما بآرائهم علمهم بها أو أكثر. فكان هذا الشرط منطلق الخطر

الذي أدّى بالتدريج إلى خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ مما أحوج المتكلم ضرورة إلى محاولة الفصل بين الفلسفة والكلام الذين صارا مشتركين بالمنهج، ومن ثم محتاجين للتمييز بالمضمون والقصد خاصة. وبين أن هذه المهمة قد بدأت بدايتها الفعلية مع الغزالي كذلك، وظلت سارية إلى الرازي لكون الفصل بين مسائل الفلسفة ومسائل الكلام أصبح بعده معدوما حسب ابن خلدون.

وثالث المعايير الذي استعمله ابن خلدون هو معيار الخلط المضموني الإيجابي بين الفلسفة والكلام حيث باتت مسائلهما واحدة. ومن ثم فالقطيعة الثالثة التي يؤرّخ لها ابن خلدون بما قبل آخر الفاصلين بين الكلام والفلسفة، وما بعده أي ما قبل الرازي وما بعده قطيعة تعتمد على طبيعة الفاصل المضموني بين المسائل الفلسفية والمسائل الكلامية الفاصل الذي زال بعد أن صار المضمون فيهما واحدا.

ورابع المعايير الذي استعمله ابن خلدون هو معيار يميّز بين مرحلة عدم قبول الفكر السني بالكلام، ومرحلة القبول به أي ما قبل الأشعري وما بعده. والمعيار هنا كذلك يتعلق بشكل العقيدة، وهو شكلي خالص لكون السنة في تبنيها الكلام لم تتبنّه إلا بما هو جهاز استدلال كما يتبيّن ذلك من الكتاب الذي يمثّل هذا التبني المنهجي: كتاب الأشعري لتشريع استعمال علم الكلام بالاستناد إلى شكل الكلام القرآني نفسه بما هو اعتبار واستدلال[٢٢].

ونستطيع أن نضيف معيارا أخيرا لم يكن بوسع ابن خلدون أن يتكلم فيه لكونه يستند إلى ما قام به هو أعني معياراً «ما بعد علمي» لكونه يتعلق بأمر شكلي ما بعد علمي؛ أعني شكل كتابة التاريخ عامة وتاريخ علم الكلام خاصة تخلصا من الطريقة التي كانت سائدة عند أهل الملل والنحل، لتعويضها بالطريقة التي حاول ابن خلدون تأسيسها: التاريخ الابستمولوجي أو«"علم معرفة» علم الكلام علما تاريخيا نقديا بحسب مقوماته الشكلية الذاتية.

فيكون عندنا قطيعة كبرى تتضمن عصرين كلاً منهما دام ثمانية قرون لكون القرن الأول[٢٣] حضوره في العصر الثاني يكاد يكون أكبر أثرا من حضوره في العصر الأول: عصر القطائع المتقدمة على تاريخ ابن خلدون، وعصر القطائع التي حدثت بعده، والتي

هي مضمون الفصل الثاني من هذه المقالة. وبذلك يكون تاريخ الفكر الفلسفي العربي مؤلفا من لحظتين كل منهما تتضمن ثمانية قرون إذا اعتبرنا القرن الأول مشتركا بين اللحظتين (حدثا فعليا بالنسبة إلى اللحظة الأولى، وحدثا معنويا بالنسبة إلى اللحظة الثانية)، واعتبرنا الكلام «مابعد» العلوم العربية وشرط إمكان حوار علوم الشريعة مع علوم الطبيعة ذات «المابعد» الفلسفي الذي بدأ تعريبه في اللحظة نفسها التي نشأ فيها الكلام: ثمانية قرون في النهضة الأولى منها أربعة هي قرون إيجاد العلوم النقلية، والعلوم العقلية، والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي بينهما، وثمانية في النهضة الثانية؛ منها أربعة هي قرون إعدام العلوم النقلية، والعلوم العقلية والشروع الفعلي في الجدل الفلسفي حول هذا العدم مع تناظر عكسي ثان بينهما نحدده في إبانه.

ويوازي هذه المراحل التي تحدد إيقاع توجه الكلام نحو الفلسفة بالتناظر العكسي مراحل تحدد إيقاع توجه الفلسفة نحو الكلام. وإذا كان منطلقنا في استخراج مراحل توجه الكلام نحو الفلسفة تاريخ ابن خلدون للكلام في صلته بالفلسفة صلة يمثلها عمل الغزالي الفكري، فإن منطلقنا في استخراج مراحل توجه الفلسفة نحو الكلام سيكون تاريخ ابن تيمية للفلسفة في صلتها بالكلام صلة يمثّلها عمل ابن سينا الفكري[٢٤]. فابن خلدون يفسّر صيرورة الكلام فلسفيا بأمرين ينسبهما إلى الغزالي: الوصل أو الفصل بين الدليل والمدلول والرد على الفلسفة. وابن تيمية يفسّر صيرورة الفلسفة كلامية بأمرين ينسبهما إلى ابن سينا: الوصل أو الفصل بين الإلهيات الفلسفية، والإلهيات الدينية والرد على الكلام. ويشير هذان التفسيران إلى العلَمين اللذين حدّدا أهم منعطف في تاريخنا الفكري عامة والفلسفي خاصة: ابن سينا محقق الوصل بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية من الفكر الفلسفي إلى الفكر الديني، والغزالي محقق الوصل بين بعديها من الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي. لذلك فلا عجب إذا دار الحديث في الخصومات الفكرية المتعلقة بتفسير الانحطاط والنهضة حول أعمالهما والأعمال التي لها علاقة بها سلبا أو إيجابا.

المقالة الأولى:

ممهّدات في الأمور التي تمكن من إدراك منطق تاريخ الفلسفة العربية.

فصل ثان: مراحل انبعاث الفكرين في النهضة بمنطق تحقيق الوصل مع ما حدث في الحقبة الأولى:

١ ـ القرن الثالث عشر ـ التاسع عشر:

ـ مرحلة التصوّف الجهادي، أو دور مؤسسة الحركات الصوفية والزوايا؛ التاريخ المباشر بمحرك رمزي مستمد من الماضي الأهلي؛ ومن أمثلته ثورة الأمير عبد القادر في الجزائر وحركة المهدي في السودان.

ـ مرحلة الكلام الاجتهادي، أو دور مؤسسة المذاهب الكلامية والجامعات التقليدية؛ التاريخ غير المباشر بمحرك رمزي مستمد من الماضي الآهلي ومن أمثلته حركة الفكر الأزهري في مصر والفكر الزيتوني في تونس.

٢ ـ القرن الرابع عشر ـ العشرون:

ـ فشل محاولات الصلح بين المدارس الكلامية الفقهية، والمدارس الفلسفية الصوفية استعدادا للقاء الفكر الغربي؛ وهو مشروع المرحلة الكلامية التي سعت إلى تكوين نخب جامعة بين البعدين، والتي عليها مراجعته لتحقيق الصلح على أسس جديدة.

ـ الصدام بين خريجي المدارس التقليدية، والمدارس الغربية وهو مشروع المرحلة الصوفية التي عليها مراجعته لتجاوز الصدام.

٣ ـ القرن الخامس عشر ـ الحادي والعشرون:

ـ مشروع التوحيد بين المرحلتين: من خلال تجاوز الحرب الأهلية العربية وذلك بتحقيق الاعتراف المتبادل، ومن ثم الوحدة المخلقة والحية التي تمكن من تجاوز الفصام في الفعل التاريخي الحي جمعا بين بعده المباشر، وبعده غير المباشر أو الإبداع ببعديه

الفعلي والرمزي. ومن شروط ذلك مضمون الفصل الثاني من هذه المقالة: وحدة التاريخ الماضي من أجل توحيد التاريخ المقبل بحسب الإيقاع التالي.

٤ ـ **القرون الأربعة الأولى (الأول إلى الرابع)**: غاية الفكر السني في تحقيق شروط التفلسف النظري: مراحل توجه.

ـ الكلام نحو الفلسفة وتبنيه منهجها ومضمونها النظري: الأشعرية خاصة وغاية الفكر الشيعي في تحقيق.

ـ التفلسف العملي: مراحل توجه الفلسفة نحو الكلام وتبنيها مقاصده ومضمونه العملي: الصفوية خاصة.

٥ ـ **القرن الخامس الصدام بين التأليفين من المنطلقين**: مراحل التوحيد بين التوجهين: أو الأزمة التي حقّقت القطيعة: ابن سينا والغزالي.

٦ ـ **القرنان السادس والسابع**: الترميم: ابن رشد وابن عربي والسهروردي والرازي.

٧ ـ **القرن الثامن**: غاية النهضة الأولى التي ستكون بداية النهضة الثانية: التجاوزالنقدي لمقومات الفكر القديم والوسيط عند ابن تيميه وابن خلدون.

ـ التماثل السلبي بين القرون الأربعة الأولى، والقرون الأربعة الثانية: القرون الأربعة الثانية من التاسع إلى الثاني عشر: غاية الفكر السني في محو شروط التفلسف النظري، وغاية الفكر الشيعي في محو شروط التفلسف العملي: بلوغ الانحطاط ذروته في المؤسسات التعليمية.

ـ التماثل الإيجابي بين القرون الأربعة الأولى التي ثبتت حدود العالم الإسلامي الروحية (تحقيق ثوابت الوجود الرمزي والمعنوي)، والفكرية والقرون الأربعة التي ثبتت حدود العالم الإسلامي المادية والسياسية (تحقيق ثوابت الوجود المادي والحدثي).

يقتضي التاريخ الفكري تأخير تأويل المعاني التي فهم بها التاريخ الفعلي على تحليل الأحداث التي تعينت فيها المعاني السابقة تعينا جعل وجودها ينقلب إلى مادة كل تأويل مستقبلى ومعينه الذي لا ينضب. لذلك فان مراحل انبعاث الأمم العظيمة والحضارات ذات الأفق الإنساني لا تكون بحسب الصدف، بل هي محكومة بقانونين لم يخل منهما انبعاث من هذا الجنس. فانبعاث الفكر العربي الإسلامي حكمته المحددات الشكلية والبنيوية التي تتقوم منها كل حركات النهوض ذات الأفق الكوني في التاريخ الإنساني. وإذن فهو لم يكن انبعاثا فريد نوعه إلا بما يكون به كل انبعاث خاص بأمة من الأمم؛ أعني بمضمون الأحداث التاريخية وظروفها المحددة. فقد كان مثل غيره من الانبعاثات استفاقة إدراكية ناتجة عن صدمة تاريخية بخصم معاصر صدمة أثبتت له فقدانه لفعالياته المؤثرة في التاريخ، فأيقظت وعيه بما آل إليه أمره من انحطاط طرأ على فعالياته الحضارية، فجعله يكون دون الخصم الذي تغلب عليه ودون ماضيه الذاتي. لذلك فإن رد فعله الطبيعي سيكون محاولة بعث أفضل ما تقدم عن هذا المآل عند ذويه. ويقاس هذا الأفضل بأفضل ما عند الخصم أعني بعكس ما يعد الأسوأ عند الذات في وضعها المنحط.

فيتولد عن هذه الوضعية التاريخية أمران لم تخل منهما نهضة[٢٥]:

الأول هو الأفعال المتصاحبة التي يباشرها كل قوم شرعوا في النهوض بحسب التوزيع التالي:

❖ - فعلان سالبان: ويتمثّل أولهما في تهديم ما يعد من مظاهر الانحطاط في الذات الحاضرة بمحاولة التخلص منها لفقدانها القدرة على الفعل والتأثير بمنطق اللحظة التاريخية التي حدثت فيها الصدمة (خاصة في المجال العلمي والتقني كما تبين من الهزيمة العسكرية)، ويتمثل ثانيهما في نقد التاريخ الماضي نقدا ينفي عنه كل ما في الذات الحاضرة من سلبيات (معطلات الفاعلية السياسية والاقتصادية والعلمية والتقنية).

❖ ـ وفعلان موجبان ينتجان عن الفعلين السالبين أو ينتجانهما أو يتصفان بصفات العلاقتين الفاعلة والمنفعلة حتى وإن بدا بعضها من الجنس الأول وبعضها الآخر من الجنس الثاني: ويتمثّل أولهما في إبداع نموذج مثالي من الماضي يمكن ان نطلق عليه اسم العصر الذهبي للتحرر من النموذج الطاغي الذي يمثله الخصم (في مقومات الوجود الجمعي السوي والخلق الفردي المؤثر)، ويتمثل ثانيهما في استبدال أخلاق المغلوب بأخلاق الغالب[٢٦] التي تنسب نظائرها للماضي الذاتي حتى يبرر أخذها بوصفها بضاعتنا ردت إلينا.

ويجمع بين هذه الأفعال أصلها ومبدأ الفاعلية المقومة لكل منها؛ أعني مبدأ حيوية الأمم القادرة على استئناف الفعل التاريخي: الإيمان بان لها رسالة كونية، إذ الأمم التي ليس لها رسالة تفقد أمل الاستئناف ولا يمكنها أن تنهض بعد أي كبوة مهما صغرت.

الثاني هو منطق الانبعاث المحكوم تفشيه في كل أوصال الأمة بتوالي فعالياتها الحضارية تواليا يكون خاضعا لترتيب تكونها الماضي؛ ولتراتب وظائف الحياة الجماعية وعلائقها لكونها لا يمكن ان تستأنف الفعل إلا من آخر ما بلغت إليه حقا فعالياتها الحقيقية؛ أعني: ١ ـ الوظيفة الوجودية، ٢ ـ والوظيفة التشريعية، ٣ ـ والوظيفة المعرفية، ٤ ـ والوظيفة الخلقية، ٥ ـ والوظيفة الذوقية.

فأول ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة الوجودية بما هي صراع قوى مادية من أجل الوجود الحر، (وترمز إليها النهضة الصوفية وجوهرها الرباط أو الجهاد بما هو تجاوز القيم الدنيا إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحرية والعقيدة)، مصحوبة بالوظيفة الذوقية بما هي صراع قوى رمزية من أجل الوعي بالذات (وترمز إليها النهضة الأدبية وجوهرها الشعر بما هو تجاوز القيم العادية إلى حد الاستهانة بالموت من أجل الحب والعقيدة).

وثاني ما ينبعث من فعاليات الأمم هو الوظيفة التشريعية بما هي المشروع الشكلي لتحقيق الانبعاث الأول (وترمز إليها النهضة السياسية وجوهرها إصلاح المؤسسات أو أدوات تنظيم الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الرعاية للجميع)، مصحوبة بالوظيفة

الخلقية بما هي المشروع المضموني لتحقيق الانبعاث الأول (وترمز إليه النهضة الحقوقية وجوهرها إصلاح غايات قيام الحياة العامة إلى حد تحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ويجمع بين هذين الانبعاثين المضاعفين انبعاث الوعي الذي هو أصلها جميعا أعني انبعاث الوظيفة المعرفية بشكليها المتلازمين والمتطابقين ماهية رغم تقابلهما وجودا؛ الشكل المقدم لشروط النظر على شروط العمل، أو الفكر الفلسفي والميتافيزيقي، والشكل المقدم لشروط العمل على شروط النظر أو الفكر الديني والكلامي. وتلك هي العلامة الدالة على الشروع الفعلي في النهوض وبداية تحقيق شروطه.

ويؤيد هذه البنية المجردة ما حصل في التاريخ الفعلي خلال قرني النهضة الأخيرين. فهي قد بدأت بحركات الصمود الجهادي التي يمكن أن نمثل لها بحركات عديدة مثل حركة الأمير عبد القادر (وهو من كبار الشعراء كذلك) في الجزائر، وحركة الخطابي في المغرب الأقصى، وحركة المهدي في السودان، وحركة السنوسي (وهو من كبار المتكلمين كذلك) في ليبيا الخ...كما أن القرن التاسع عشر بكامله والربع الأول من القرن العشرين قد مثّلا تباشير النهضة الأدبية العربية التي أحيت الأشكال الأدبية التقليدية، واستعارت الأشكال الأدبية الغربية التي كانت غير معلومة مثل الشعر المسرحي والرواية وغيرهما من الفنون الأدبية والتشكيلية.

وقد التقت النهضتان الرباطية والأدبية في إدراك شروط التحديث الحقيقي الذي يشترط التحول الروحي ممثلا بالشعر الصوفي؛ أعني آخر الأشكال التي وصلت إليها الروحانية العربية الإسلامية قبل الانحطاط. وهذا الشكل هو ما يمكن ان ينبعث بفضله إدراك الوجود الحي في الحضارة العربية لكون انحطاط الأمم ليس شيئا آخر غير تبلد هذا الإدراك وموته مختنقا بسلطان التقليد والإخلاد إلى القيم الدنيا بمعنيي التدني؛ ما يخلد إلى الأرض فينافي السمو، وما يخلد إلى التقليد فينافي التجديد. وكلا الإخلادين موت ذوقي بمعنيي كلمة الذوق جماليا ووجوديا.

ومن الطبيعي أن يصاحب هذا الوعي الحي الجديد سعي لتحقيق شروط أدواته

وغاياته. فأما شروط أدواته فهي مهمة النهضة السياسية وستركز النهضة على أداتي السطح في الدولة الحديثه؛ أعني الجيش والإدارة (ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض بايات تونس منذ القرن الثامن عشر) لعسر البدء بأداتي العمق فيها؛ أعني الاقتصاد والتعليم العلمي والتقني دون إهمالهما، بل ومع الشروع فيهما شروعا مرتجلا(ومثاله ما حاولته الخلافة العثمانية وبعض خديوات مصر بدءا بمحمد علي منذ القرن التاسع عشر). وأما شروط غاياته فهي مهمة النهضة الخلقية وستركز النهضة على غايتي السطح في المجتمع الحديث أعني الإعلام والتربية، (الأفغاني وعبده) لعسر البدء بغايتي العمق؛ أعني حرية الضمير، والمشاركة السياسية والمدنية (ما لم يتحقق إلى الآن في أي بلد من الوطن العربي والأمة الإسلامية).

وليست الأزمة التي تحياها النهضة حاليا إلا أزمة التناقضات بين أداتي السطح، وأداتي العمق أولا، وبين غايتي السطح وغايتي العمق ثانيا، وبين الأدوات والغايات فرادى ثالثا، وبينها جماعات رابعا، وذلك في البلاد العربية والإسلامية كلها؛ لذلك فقد صار الجيش والإدارة أكبر عائقي الاقتصاد والتعليم (لكونهما يعطلان شروط الفعاليات المنتجة للقيم المادية والمعنوية)، وصار الإعلام والتربية أكبر عائقي حرية الضمير والمشاركة السياسية والمدنية (لكونهما يفسدان شروط تكوين المواطن القادر على الإسهام فيهما)، وصارت الأدوات فرادى وجماعات أكبر الحوائل دون الغايات فرادى وجماعات[٢٧]. وذلك هو جوهر الأزمة التي تعاني منها النهضة العربية الإسلامية الحالية، وهي كذلك جوهر الشعور بالعدم الفلسفي، أو بعدم تحقق شروط البعث الحقيقي؛ أعني بعث الوظيفة المعرفية أو حياة العقل[٢٨].

وإدراك ذلك هو عين الوجه السلبي من النهضة المعرفية التي تحقق التعاصر بين الفعل والإدراك، بين الذات بما هي فاعلة والذات بما هي مدركة لذاتها الفاعلة، ومن ثم بما هي قادرة على تنظيم فعالياتها تنظيما مدركا للعلاقة المناسبة بين الغايات والأدوات؛ وذلك هو التطابق بين الفلسفة بما هي ذروة الوعي الكوني، وعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني بما هو ذروة تعين هذا الوعي في الفعل الجماعي كما حاول

صياغته ابن خلدون جمعا لوجهي فلسفة التاريخ النظري والعملي. ذلك أن هذا التعاصر بين النظر والعمل في صنع التاريخ يخلص النهضة من الفعلين السالبين بتخليصها من النموذج الحاصل والمثال الأعلى المتحقق (سواء استمد هذا المثال من الماضي الأهلي أو من الحاضر الأجنبي)، فيفتح لها أفق المثال المطلق الذي تبدعه بالتناسب مع فعليها الموجبين: وتلك هي الحرية الوجودية التي إذا بلغها فكر أمة من الأمم، فإنه يجعلها أمة لا تقهر، ولا تقبل العبودية، لكونها تصبح سيدة بإطلاق أعني لا معبود لها إلا الله.

وحتى نفهم هذا التطابق بين بنية النهوض النظرية وتحقيقها التاريخي الفعلي في النهضة العربية الثانية التي نعيشها الآن لا بد من فهم المنطق الداخلي الذي جعل النهضة العربية الأولى المتقدمة على ما يسمى بعصر الانحطاط تؤدي ضرورة إلى ما بدأت به النهضة العربية الحالية بعده، فيصبح الوصل الحي بين النهضتين وجبر الكسر الحاصل بينهما في عصر الانحطاط أمرين ممكنين. وهما أمران يرمز إليهما سلبا التفسير الخاطىء لانحطاط الفكر العربي الإسلامي بموقف الغزالي النقدي من الميتافيزيقا الأرسطية[٢٩]، ونهضة الفكر الغربي التي يتصور البعض صياغتها في ترميم ابن رشد لهذه الميتافيزيقا سر حداثته[٣٠].

لكن المنطق الداخلي يرجع إلى التطابق المتدرج بين حركتين فكريتين قابلتين للتحديد بوضوح تام: ١ ـ حركة استيعاب الفكر الديني المتدرج للفكر الفلسفي بحثا عن التأسيس النظري على مبادىء مستمدة من نظرية الطبائع، ٢ ـ وحركة استيعاب الفكر الفلسفي المتدرج للفكر الديني بحثا عن التأسيس العملي على مبادىء مستمدة من نظرية الشرائع. وقد سيطرت الحركة الأولى على الفكر السني عامة والفكر الأشعري[٣١] خاصة. وسيطرت الحركة الثانية على الفكر الشيعي عامة والفكر الصفوي[٣٢] خاصة. لكن تحقيق الوحدة بين الحركتين في سيرهما ذي الإتجاه المتعاكس كان يقتضي تحقيق ثورتين متناظرتين بالتعاكس في الفكر الفلسفي والفكر الديني؛ لكي يصبح كل منهما متميزا بخصائص الثاني، فيغلب عليه قصد الثاني وغايته. فالفكر الفلسفي الذي كاد

يكون حكرا على الشيعة صار بمقتضى هذه الحركة فكرا عمليا (الكلام الشيعي) يغلب عليه البعد الأفلاطوني الصوفي الميتاتاريخي. والفكر الديني الذي كاد يكون حكرا على السنة صار بمقتضى هذه الحركة فكرا نظريا (الكلام السني) يغلب عليه البعد الأرسطي الفقهي الميتافيزيقي.

ويقبل هذان المساران المتقابلان والمتكاملان التقسيم إلى المراحل التالية:

فقرون الإسلام الأربعة الأولى انتهت في غاية الفكر السني التي هي غاية مراحل توجه الكلام (بعد توقف الفكر الإعتزالي الخالص وتفرعه إلى اعتزال متسنّن أو أشعرية واعتزال متشيع أو بهشمية) نحو الفكر الفلسفي عامة والفلسفة النظرية خاصة وتبنيه منهجها ومضمونها النظري: المدرسة الأشعرية خاصة التي تكونت بمقتضى الخروج الحنبلي على الاعتزال الرسمي من أجل الفعل الديني في التاريخ الحقيقي، ثم صارت مصدر النقد الحنبلي المحدث لكل فكر ميتافيزيقي صريح أو مقنع في الكلام والتصوف. كما انتهت هذه القرون في غاية الفكر الشيعي التي هي غاية مراحل توجه الفلسفة(بعد التوقف والتفرع نفسيهما) نحو الفكر الديني عامة والدين العملي خاصة وتبنيها مقاصده ومضمونه العملي: المدرسة الصفوية خاصة التي تكونت بمقتضى ثورة الخروج الباطني على الاعتزال الرسمي من أجل الفعل السياسي في التاريخ الحقيقي ثم صارت مصدر النقد الباطني المحدث لكل فكر ميتاتاريخي صريح أو مقنع في الفلسفة والتصوف.

ولم يكن القرن الخامس الذي تحقّق فيه التأليف التام بين الفكرين الديني والفلسفي من المنطلقين المتقابلين إلا قرن الصدام الحاسم بين الحركتين في مستوى الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة، وكذلك في مستوى والتاريخ حيث بلغ الصراع بين السنة والشيعة ذروته. ففيه تحققت أهم محاولات التوحيد الحرج بين التوجهين، وبات حصول الأزمة الناقلة من العهد الأول إلى العهد الثاني من فكر النهضة العربية الأولى أمرا محتوما مع ما ينتج عنها من محاولات التخلص من الشكلين القديمين اللذين ظلا مسيطرين إلى حصول الأزمة؛ أعني الشكل التحليلي المسيطر على الفكر الفلسفي

والشكل التأويلي المسيطر على الفكر الديني. ويرمز إلى هذه الأزمة الصدام الفكري والتوافق الأسلوبي بين عملاقي الفكر العربي الإسلامي؛ عنيت ابن سينا الذي بدأ تمهيد الفلسفةإلى السنّة، و تمهيد الكلام والتصوف إلى الشيعة، والغزالي الذي سيتمّم التمهيدين إلى حد كاد فيه يزول الفرق بين المدرستين، فالتقى حدّاهما الأقصيان الباطني والظاهري عند ممثلي الفكر الفلسفي الذي ابتلع الفكر الديني (ابن رشد والسهروردي)، وعند ممثلي الفكر الديني الذي ابتلع الفكر الفلسفي (الرازي وابن عربي).

فأولهما حاول التجاوز بثورته الأسلوبية المضاعفة التي أدخلها على الكتابة الفلسفية والصوفية (تغيير شكل الكتابة الفلسفية تدريسا ـ الشفاء والإشارات ـ وإبداعا حي بن يقظان). والثاني حاول التجاوز بثورته الأسلوبية المضاعفة التي أدخلها على الكتابة الكلامية والصوفية (تغيير الكتابة الكلامية تدريسا، ـ تهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية ـ، وإبداعا مشكاة الأنوار). واجتمعت الثورتان المضاعفتان في نقلة نوعية طرأت على طبيعة السؤال الفلسفي؛ فجعلت الفلسفة القديمة التي امتدت في الفلسفة الوسيطة تتهاوى؛ وذلك من خلال مسألتين جوهريتين نتجتا عن سعي الفكر الديني للتأسّيس الذاتي على النظر الفلسفي (في الكلام السني)، وسعي الفكر الفلسفي للتأسّيس الذاتي على العمل الديني (في الكلام الشيعي).

فأما المسألة الأولى فقد تمثّلت في نظرية جديدة في التحليل وضعها الغزالي في تهافت الفلاسفة، وتختلف عن النظرية التحليلية الفلسفية التقليدية التي ورثتها الفلسفة عن المنطق الأرسطي عامة وعن نظرية البرهان خاصة. فالمعلوم ان التحليل الفلسفي كان يبني النقلة من صورة التحليل التي حددها أرسطو في التحليلات الأوائل (نسبة ما صدقات الحدود بعضها إلى البعض كما تحددها علاقات التسوير: كل وبعض سلبا وإيجابا)[٣٣] إلى مادة التحليل البرهاني التي حدّدها في التحليلات الأواخر (نسبة علاقات المقومات كما يحددها إدراك الماهيات الحدسي وصلات الأعراض الذاتية بها)[٣٤] على ميتافيزيقا الضرورة في النظام الطبيعي أعني على السببية التي تحقق

التوازي بين الضرورة المنطقية في العقل (الذهن) والضرورة الوجودية في الطبيعة (العين). وبذلك يميز الفلاسفة القدامى ومن تبع خطاهم بين القول البرهاني وضروب القول الأخرى التي تكون سليمة الصورة المنطقية من دون أن تتوفر فيها شروط هذه الصحة المضمونية (القول الجدلي والخطابي أما السوفسطائي فهو قول شبيه منهما ومن البرهان).

لكن الغزالي أثبت امتناع الجمع بين مقتضيات التأسّيس الميتافيزيقي، ومتطلبات الفكر الديني والعلمي: فإذا صح هذا الشرط لم يمتنع الفكر الديني الذي يفقد أساس التعالي الوجودي على الضرورة وحده، بل وكذلك الفكر العلمي الذي يفقد أساس التعالي المعرفي على الضرورة. لذلك فهو قد أعاد النظر في نظرية التحليل ببيان استغنائه عن هذا التأسّيس الميتافيزيقي الذي يستمد منه الفلاسفة النقلة من التحليل الصورى إلى التحليل المادي، أو من القياس الصوري إلى القياس البرهاني. وأصبح السؤال الفلسفي حول التحليل: كيف يمكن ان نستند إلى فكر تحليلي يستغني عن الضرورة السببية؟ تلك هي الصياغة الغزالية لمسألة التحليل في المعرفة العقلية التي تغني في بناء القول الديني والعلمي اللذين لا يحتاجان لميتافيزيقا الضرورة السببية؛ لأن الأول يستند إلى ما يتجاوزها (الحرية الإلهية للإيجاد التي تلغي الضرورة دون أن تلغي الانتظام الاختياري أو ما يمكن ان نطلق عليه اسم الضرورة الشرطية)، والثاني إلى ما يبقى دونها (الحرية الإنسانية في تصور الفرضيات العلمية المتعدّدة تصورا تكفيه الضرورة الشرطية لكون العلم لا يكون إلا شرطيا ومؤقتا).

وبذلك يكون التحليل مستندا إلى ضرب من التأويل (ظنه الفلاسفة أوليات ضرورية)، يؤسس الأنطولوجيا البدئية؛ أعني منطلق كل علم نظري منطلقه الفرضي القابل لإعادة النظر الدائمة بحسب تناسق النتائج العلمية والنظريات معها: وذلك هو سر الثورات الفلسفية، أو القطائع المعرفية. فإيقاف التسلسل في العملية الاستدلالية، وتجنّب الدور فيها، أعني شرطي بداية كل نسق علمي يفسر عالم معطيات معين أيا كانت طبيعته لا يتمّ إلا بوضع الأوليات (التي تصبح بهذه الصورة فرضيات تأويلية) لتحديد التصور التأويلي

الضمني الذي ينطلق منه بناء هذا العالم، التصور الذي يفترض الوجود الطبيعي ذا انتظام. وليس ذلك في الحقيقة إلا الشرط التأويلي الذي وضع فرضا أن هذا العالم منتظم، وقابل للعلم العقلي لجعل العلاج التحليلي المادي أمرا ممكنا.

وأما المسألة الثانية فقد تمثّلت في نظرية جديدة في التأويل وضعها الغزالي كذلك في كتاب فضائح الباطنية نقدا للتصور الباطني الذي جعل تأويل الخطاب الديني منفلتا من كل ضابط. والمعلوم أن هذا التخلص من الضوابط علته تيسير رد الخطاب الديني المفتوح إلى القول الفلسفي الجاهز عملا بالنظرية الفلسفية التي تحصر الحقيقة في ما تزعمه قولا فلسفيا برهانيا يقاس به الخطاب الديني الراجع عند الفلاسفة إلى ظاهرٍ تحكمه قوانين القول الجدلي، والخطابي بحسب نظرية النبوة والتعليم الديني، وباطنٍ هو العلم الفلسفي البرهاني الذي يجده فيه التأويل الباطني.

والمعلوم كذلك أن الغزالي قد بين ردا على هذه المزاعم الفلسفية والباطنية أن التأويل كل تأويل ينبغي أن يكون محكوما بضربين من الشروط التحليلية:

❖ - الشروط الخاصة بأداة الإفادة الرمزية؛ أعني قوانين الإفادة اللسانية أو قوانين الدلالة التي هي نسبة بين الإحالة والمحال عليه (من هنا نظرية اللسان والمنطق والوجود)،

❖ - والشروط الخاصة بقصود الذات المفيدة أعني توظيفات التواصل الرمزي أو قوانين التخاطب والتفاهم التي تحدّد نسبة مضمون الرسالة إلى قصد صاحبها بها والأثر المرجو منها خلال التفاعل بين المتخاطبين في صلتهم بالمضمون (التداولية): من هنا شبه التحليل النفسي لما قامت به فرق الباطنية من توظيف للخطاب الديني.

لكن هاتين الثورتين في نظرية التحليل والتأويل سرعان ما تغلب عليهما الوجه الثاني من عمل الغزالي الفكري أعني ما يعتبره متهموه من السنة قد أفسد الفكر الديني بما سكبه من مضمونها ومنهجها في الفكرين الكلامي والصوفي السنيين. فيكون الغزالي بذلك أول من سعى إلى ترميم الفلسفة القديمة بعد نقده لها نقدا كاد يقضي عليها بحسب رأي متهميه من الفلاسفة ترميم الفلسفة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي كما

أصبحت عند ممثّلي الفكر الفلسفي في القرن السادس (ابن رشد مغربا والسهروردي مشرقا)، وعند ممثّلي الفكر الديني في القرن السابع (الرازي مشرقا وابن عربي مغربا).

وهكذا فالبعد الثوري من عمله الفكري الذي قوّض الفلسفة القديمة ببعديها الميتافيزيقي والميتاتاريخي تغلب عليه البعد المحافظ المتمثّل في تضمين الفلسفة النظرية والعملية للكلام والتصوف في مؤلفاته المتفلسفة مثل: المشكاة، والإحياء، وجل الرسائل التأويلية التي توسم بالمضانين بها على غير أهلها. لذلك فانه يمكن القول إن الترميم الذي أسّس للمدرسية العربية الإسلامية قد بدأ منذ نكوص الغزالي إلى الميتافيزيقا والميتاتاريخ الفلسفيين وتبنيه الحل الصفوي (وعلامته أن أكبر دولة سنية بعقيدة شيعية كانت غزالية: ابن تومرت في المغرب الإسلامي). فهذا الترميم لم ينتظر القرن السادس بل هو حركة شرع فيها الفكر العربي الإسلامي بعد توحيد ابن سينا والغزالي تياريه: التيار الشيعي الذي جعل الفلسفة والتصوف كلاما شيعيا يوظف الحقيقة الفلسفية (التي صارت باطن الدين)، والحقيقة الدينية (التي صارت ظاهر الفلسفة) من أجل مشروعه السياسي، والتيار السني الذي اقترب منه فلسفيا وصوفيا، ولم يبق مقاوما لهذا الغزو إلا كلاميا في حركة فكره الهامشية أعني الحنبلية المحدثة.

ورغم أن هذه المقاومة الكلامية التي بدأ بها القرن الثامن قد أدركت مقتلي الترميم؛ أعني الميتافيزيقا (علية الضرورة السببية التي تمكن من تطبيق التحليل على الطبيعة)، والميتاتاريخ (علية الحرية الخلقية التي تمكن من تطبيق التأويل على الشريعة)، وحاولت التصدي لهما فإنها بقيت مجرد مناوشات كلامية، وفتاوى فقهية إلى أن صيغت في غايته صياغة فلسفية جديدة، تؤسّس التجاوز على تأسيس علم جديد يعوّض الفكر الفلسفي القديم المستند إلى علوم الطبيعة بفكر فلسفي جديد مستند إلى علوم الإنسان: النقد الخلدوني للفلسفة والكلام والتصوف في تأسيس النمط الجديد من التفلسف المبني على علوم الإنسان[٣٥]. لذلك فانه يمكن القول إن القرن الثامن الذي كان آخر قرون الإبداع العربي الإسلامي قد انتهى عند غاية النهضة الأولى التي أصبحت بداية النهضة الثانية. لم يبق الفكر الديني مقصورا على العمل ونظرياته والفكر

الفلسفي مقصورا على النظر ونظرياته، بل تغيّر كلا الفكرين، فحسم الصراع بينهما حسما علميا، وليس كلاميا أو فقهيا أو ميتافيزيقيا.

أصبح العمل والنظر كلاهما مادة لفكر من نوع جديد هو الفكر العلمي الذي يبحث في الشروط التاريخية والاجتماعية للفعاليات الحضارية، وشروط قيام العمران عامة، والعمران المعرفي على وجه الخصوص. فالموقف النقدي الناتج عن أزمة العمران المبني على مقومات الفكر القديم والوسيط الأزمة التي عاشتها النهضة الثانية، واعتبرتها علة الهزيمة التاريخية في الصراع الحضاري مع الغرب (توقف الفعاليات العمرانية أعني الفكر النظري وتطبيقاته التقنية الآلية والرمزية والفكر العملي وتطبيقاته الخلقية والتشريعية، والفكر الذوقي وتطبيقاته الجمالية والوجودية) كانت بداية النهضة العربية الثانية، والموقف النقدي من مقومات الفكر القديم والوسيط كانت غاية النهضة العربية الأولى (الميتافيزيقا والميتاتاريخ اللذين نَقدَهما ابن تيميه كلاميا وابن خلدون علميا).

ويبقى أن نفهم دلالة ما حدث في قرون الانحطاط الأربعة، وكيفية ربطها بين النهضتين. فلو قارنّا هذه القرون الأربعة التي تقدمت النهضة الثانية بالقرون الأربعة الأولى التي تلت النهضة الأولى لاكتشفنا دلالتها العميقة. فبينهما تماثل عجيب: ذلك أن القرون الإسلامية الأربعة الأولى ثبتت حدود العالم الإسلامي الجغرافية والتاريخية (تحقيق ثوابت الوجود المادي والحدثي)، والقرون الأربعة التي يعتبرها البعض قرون انحطاط يبيّن التاريخ أنها قد ثبّتت حدود العالم الإسلامي الرمزية والروحية الحالية بما فعلته في الأعماق. فبفضلها تمّ نشر الإسلام (واللغة العربية في كل الطبقات الشعبية ممن استعرب من المسلمين) بعد أن كان الإسلام مجرد ظاهرة سياسية فوقية (إسلام الرؤساء والقادة)، وعقيدة نخب (إسلام العلماء ونخب الإدارة السياسية)، فصار بفضل الحركة الصوفية ونشر التعليم الديني الجوهر الروحي لكل إنسان مسلم (تحقيق ثوابت الوجود الرمزي والمعنوي).

لذلك فلا عجب أن يتمّ الاستئناف النهضوي في فعاليات العمران التي تعطلت بحسب منطق تكوّن هذه العائلات الفكرية (المتصوفة والمتكلمين والمشائين والإشراقيين

والأدباء: ومنهم تؤخذ النخب الإدارية والتقنوقراطية في الدولة الوسيطة كالكتّاب والأطباء والمنجمين والمحاسبين ومسؤولي البريد)، المنطق الذي يحكم استئناف فعالياتها التي لم تمت، بل خمدت في شبه خمول شتوي خلال قرون الانحطاط الأربعة وإلا لما كانت الصدمة كافية لتعيد إليها الحياة (وذلك ما كان علينا بيانهCQFD)؛ فالتصوف عاد إلى وظيفته الرياطية والجهادية، والأدب عاد إلى التعبير الرمزي عن روح الأمة، والكلام عاد إلى وظيفته العقدية المحركة للفعل السياسي، والفلسفة عادت إلى وظيفتها الروحية المحددة لذوق الوجود، والفقهاء عادوا إلى تحريك الجمهور.

المقالة الثانية:

المصالحة النظرية والعملية بين التيارين

فصل أول: الحصيلة النظرية التي تتجه إليها النهضة.

تحقق التداخل بين الهمّين النظريين أو رهان الإبداع الرمزي في مجالات القيم الخمسة.

- ❖ بعدا الثورة الرمزية: الإصلاح الجمالي والوجودي.
- ❖ تحقق التداخل بين السنتين العقلية والنقلية في المرحلتين الوسيطة والحالية.
- ❖ الثورة العقلية الواصلة بين الثورتين وبين بعدي كل منهما: الإصلاح المعرفي.

ما الذي كان ينبغي أن تفعله الحركتان الإحيائية والاستنباتية لتحقق شرطي البعث الناجح، أعني الوصل مع التفاعل الحي بين فاعليات الأمة الرمزية المخيالية (الفنون والعلوم وكل أصناف التعبير الإنساني أعني مستوى تعين المعاني التاريخية)، وفعالياتها التاريخية الفعلية (المؤسسات والإنجازات الحضارية وكل التغييرات الحاصلة في المحيطين الطبيعي والثقافي أعني مستوى تعين الأحداث التاريخية) من حياة الحضارة في النهضة العربية الأولى والوصل مع التفاعل الحي من حياة الحضارة الحديثة في الغرب بذينك المعنيين نفسيهما لتكون الحضارة في النهضة العربية الحالية حائزة على التفاعل الحي المبدع لواقعيه الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي (لكون الفكر الفلسفي والديني لا يكونان متصلين بالواقع التاريخي إلا من خلال حضور هذا الواقع في مستوى تعين القيم بأصنافها الخمسة في ممارسة الأمة الرمزية بأبعادها الذوقي الخالص والمطبق والخلقي الخالص، والمطبق والمعرفي الخالص، والمطبق والتشريعي الخالص، والمطبق والوجودي الخالص والمطبق)؟

أدركت حركة الإحياء والاستنبات أن الشرط الأول لتحقيق هذا الوصل مع التفاعل الحي هو وجوب تجاوز الفصام الذي عاشته الحضارة العربية الإسلامية بين مقوّميها المتصارعين (من خلال الصراع بين المتكلمين باسم الدين وما يتبعه من علوم وباسم الفلسفة وما يتبعها من علوم) رغم استناد الحضارة العربية الإسلامية إلى روحانية رسالتها ترفض التنافي بين التاريخي والروحي وبين الدنيوي والأخروي لكون الدين الإسلامي يعرّف نفسه بكونه الدين المنزل الخاتم. فهو يستعيد الفطرة ليخلصها من التحريف الناتج عن التوظيفين السلطويين اللذين أفسداها: سلطان الربا المادي (التحريف اليهودي)، وسلطان الربا الروحي (التحريف المسيحي) متواليين ثم متصاحبين. والمعلوم أن هذا الفصام قد كان علة انحطاط الحضارة العربية الإسلامية لكونه علة فقدانها للفعاليات التي برز الانحطاط بعدمها بروزا لا مراء فيه خلال الصدمة مع الغرب: الفصام بين الثقافة الفلسفية العقلية وعلوم الدنيا والأخرى وتقنياتهما من مبادئ علوم الطبيعة، والثقافة الدينية النقلية وعلوم الأخرى والدنيا وتقنياتهما من مبادىء علوم الشريعة.

فهذا الفصام هو الذي أدّى حسب رأينا إلى العقم الحضاري الذي بلغ الذروة في عصر الانحطاط، والذي فوّت على حضارتنا فرصة تحقيق الثورة العلمية والحداثة اللتين تحقّقتا من بعدها؛ نظام التعليم المبتور الذي حالَ دون الثورة العلمية والتقنية. فهو قد ألغى كل تعليم نظامي جدي للفلسفة والعلوم التابعة لها حصرا لهذا التعليم النظامي في الشريعة، والعلوم التابعة لها بحيث إن كل الفلاسفة وعلماء الطبيعة عندنا كانوا من العصاميين (المتأخرين)، أو من المتعلمين في بقايا المدارس المتقدمة على نشأة الدولة الإسلامية (المتقدمين) إذا ما استثنينا بعض المحاولات القليلة والقصيرة في القاهرة المعزية وفي مراغة المغولية.

لذلك فان ما كان يعتبره علماء الدين في النهضة العربية الأولى خروجا عن الدين وكفرا صار في النهضة العربية الثانية من الأمور التي يفاخر بها المتكلمون باسم الدين قبل غيرهم عند الحديث عن الحضارة العربية الماضية، وخاصة عند الكلام على أثرها

في الغرب الذي صار مصدر كل النماذج في المجال العقلي، حتى عند رجال الدين الذين وجدوا الإسلام في الغرب من دون مسلمين ووجدوا المسلمين في الشرق من دون إسلام. ومعنى ذلك أن الفلسفة وعلوم الدنيا لم تعد شيئا منكرا ولا مذموما عند الشرع. لكن هذا الصلح لم يكن كافيا لتقبّل منجزات الفلسفة الحديثة بما هي منجزات فلسفية. فقبول الفلسفة العربية الوسيطة كان مصحوبا بمحاولات التحرّر الذي يصاحب الفكر الفلسفي عادة أعني عدم التسليم المبدئي بصحة عقائد دينية بعينها أو بضرورة الإيمان التقليدي على النمط الذي يعرف به الدين رجال الدين، وليس هذا الصلح المشروط قبولا للفلسفة بما هي فلسفة، بل للفلسفة بما هي مشروطة بإسلام صاحبها[٣٦].

كما أن ما كان يعتبره المتكلمون باسم العقل في النهضة العربية الأولى خروجا عن الفلسفة والعقل صار في النهضة الثانية من الأمور التي يفاخرون بها هم قبل غيرهم عند الحديث عن الحضارة العربية الماضية، وخاصة عند المفاخرة بأثرها في الغرب الذي أصبح مصدر كل النماذج في المجال الوجداني[٣٧]. فلم يبق التصوف وعلوم الآخرة والتعبير عن أعماق النفس والذوق شيئا منكرا ولا مذموما في عرف العقل. لكن هذا الصلح لم يكن كافيا لتقبل منجزات الفكر الديني الحديث بما هو فكر ديني. فقبول الفكر الديني العربي الوسيط كان مصحوبا بمحاولات نفي ما يصاحب الفكر الديني عادة من تجاوز لحدود العقل التقليدية في عصر من عصور تطوره ومن عدم التسليم المبدئي بصحة الفلسفات أو بضرورة العقلانية التقليدية على النمط الذي يعرف به العقل المتكلمون باسم الأنوار، وليس هذا الصلح المشروط قبولا للدين بما هو دين بل هو قبول للدين بما هو مشروط بعقلانية صاحبه[٣٨].

لذلك فان ممثلي الفكرين الإحيائي والاستنباتي ما يزالون في حاجة إلى شرط ثان يمكّنهم من القبول بمغامرة الفكر الفلسفي والديني دون قيد أو شرط لكون هذا القبول غير المشروط هو الشرط الضروري والكافي لتجاوز الفصام بين بعدي الحضارة (العقل وعلومه والنقل وعلومه) واسترجاع الفعالية الحية التي نبحث عنها. لكنهما أوجدا حلا وسطا أو حيلة قرّبتهما من هذا الشرط؛ حيلة الفصل بين الشكل والمضمون الفكريين

في الدين والفلسفة. فالاحيائي اعتبر شكلا بعينه ممثلا للكلي الشكلي حاصرا الخصوصيات في المضمون. والاستنباتي عكس فاعتبر مضمونا بعينه كليا، وحصر الخصوصيات في الشكل. وبالتالي فالأول أخذ الشكل الذي اعتبره كليا وحصر ما يعتبره فكرا فلسفيا في المضامين التي يرفضها. والثاني أخذ المضمون الذي اعتبره كليا وحصر ما يعتبره ايديولوجية ظلامية ورجعية في الأشكال التي يرفضها. وقد مكنت الحيلة كلا الفريقين من تبنّي بعض وجوه الفكر الفلسفي والديني الحديثين؛ فتبنى الإحيائي كل المناهج الفلسفية وأطر التحليل الوضعية، وحتى الماركسية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن. وتبنى الاستنباتي كل المضامين الوضعية والماركسية وحتى الوجودية لكونها أيسر ما في الفكر الفلسفي والديني الراهن.

فوقع الفريقان بذلك في مأزقين:

أولهما أن الإحيائي حصر الفكر الديني في الخصوصية المضمونية نافيا كل اجتهاد ديني في المناهج والأطر العقلية التي صار يقبلها كما هي بحجّة علميتها وكونيتها (وهو عين الحل الذي مال إليه ممثلو الفكر الديني في القرن الخامس وخاصة الفكر الاشعري كما أسلفنا)، ودون تطوير للشكل العلمي يعتد به بحجّة عدم الفائدة من الإطالة في العلوم الأدوات. وحصر الاستنباتي الفكر الفلسفي في الخصوصية الشكلية نافيا كل اجتهاد فلسفي في المضمون الذي صار يقبله بحجّة علميته وكونيته (وهو عين الحل الذي مال إليه متبنّو الفكر الفلسفي في القرن الخامس وخاصة الفكر الصفوي) دون تطوير للمضمون العلمي بحجّة قدم الحقيقة العلمية.

ثانيهما: أن الإحيائي تصور الشكل قابلا للفصل المطلق عن المضمون بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذي يؤديه المضمون في تحديد ما هو جوهري في المنهج والإطار اللذين يبدوان شكليين. فكما أن تبنّي المنطق الأرسطي كان في الحقيقة تبنيا لميتافيزيقا الجوهر الأرسطية، فكذلك سيكون تبنّي الجدل الهيجلي أو الماركسي تبنيا لميتافيزيقا صراع أرواح الشعوب الهيجلي أو صراع عقائد الطبقات الماركسي. وتصور الاستنباتي المضمون قابلا للفصل المطلق عن الشكل بحيث إنه لم يدرك طبيعة الدور الذي يؤديه

الشكل في تحديد ما هو جوهري في المضمون. وكما أن تبنّي المضمون الأفلاطوني كان في الحقيقة تبنّياً للشكل اليتوبي الأفلاطوني فكذلك سيكون تبنّي المضمون الوضعي والماركسي تبنيا للشكل اليتوبي الوضعي والماركسي. فوقع الاستنباتي في المأزقين المقابلين لمأزقي الاحيائي.

وبذلك صار الفكر العربي الحالي رهين هذه المآزق الأربعة: مآزق الفكرين الأصلاني والعلماني، وذلك هو ما أشرنا إليه بإشكالية الوعي بالعدم المطلق، أو بالعدمية والتفاهة الفلسفية المسيطرة على كل الكتابات التي توسم بكونها فلسفية في نصف القرن الأخير، والتي هي في الحقيقة مجرد تعبيرات ايديولوجية فجّة، لم ترق بعد إلى مستوى الفكر المؤثر؛ أعني الفكر الذي يحقّق التعاصر الحي بين إبداع الواقع الرمزي المخيالي وإبداع الواقع التاريخي الفعلي. ولما كان المحدد الحقيقي لدلالات البداية التي تقع العودة إليها (مآزق الفكر الديني عامة والفكر الأشعري خاصة ومآزق الفكر الفلسفي عامة والفكر الصفوي خاصة) هو دائما دلالات الغاية التي وقعت العودة منها، فان حاضر النهضة العربية الثانية (الفكر الإحيائي عامة والإحيائي الأصولي خاصة والفكر الاستنباتي عامة والفكر الاستنباتي العلماني خاصة) هو الذي كان المحدّد بدلالاته لدلالات ماضي النهضة العربية الأولى بحسب الأفعال المتصاحبة التي أشرنا إليها بداية مضطرة لكل نهوض حضاري.

لذلك فقد كان فعل النهوض الجامع لهذه الأفعال المتصاحبة بحاجة إلى فلسفة تاريخ تفسّر آثار الصدمة، وتعد بإمكان التحرّر منها فتمكن من استئناف الفعاليات بتأسيسها على مصدرين منفصلين ومتصارعين أو متصلين ومتكاملين.

- إما ذاتيا استنادا إلى آخر اللحظات المبدعة للوصل مع الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي الذي كان مصدر الصدمة. وذلك ما مثّلته فلسفة ابن خلدون النقدية في مجال الثورة التاريخية ضد الانحطاط السياسي (إصلاح الدولة ومن ثم الثورة على نظرية العصبيات لتعويض نظرية شرعية الشوكة والظلم بنظرية شرعية العقل والعدل بخلاف ما يخرف به بعض شرّاح فكر ابن خلدون)، وفلسفة ابن تيميه النقدية في مجال الثورة

الفكرية ضد الانحطاط الروحي (إصلاح الدين ومن ثم الثورة على نظرية الكرامات لتعويض نظرية شرعية العصمة والأوصياء بنظرية شرعية الاجتهاد والأمة بخلاف ما يخرف به بعض شراح فكر ابن تيميه)، وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصا بالفكر الأصلاني.

❖ - أو أجنبيا باستيراد فكر آخر اللحظات المبدعة في فكر الخصم الذي وقعت معه الصدمة بحسب ما كان معلوما منه وبعمق ذلك العلم. وذلك ما مثّلته الوضعية النظرية في مجال الفكر النظري والوضعية العملية أو الماركسية في مجال الفكر العملي مع بقايا التنوير المثالي للثورة الفرنسية بحسب ما علم من ذلك كله المفكرون الذين ليس لهم دراية متينة بالحضارة الغربية، ولا علم دقيق بلغاتها، وهذا هو الاتجاه الذي أصبح بالتدريج خاصا بالفكر العلماني.

ومن غرائب ما حصل في صياغة هذه الفلسفة بعد التوازن السريع والسطحي لأجيال البعثات الأولى (إلى حد بداية استقلالات الأقطار العربية المتوالية) هو أن العلم بالمصدر الأول (التراث العربي الإسلامي)، والعلم بالمصدر الثاني (التراث الغربي) تطوّرا في اتجاهين متقابلين يتكامل أحدهما في أحدهما، ويتناقص الآخر في الآخر خلال لحظة أولى هي تقريبا نصف القرن العشرين الأول، ثم انعكس الأمر خلال لحظة ثانية هي تقريبا نصفه الثاني (في مركزي ثقل النهضة الأساسيين: مصر والشام). وتلك هي خاصية اللحظتين اللتين وليتا لحظتي الصدمة مع العدو ولحظة التوازن السريع والسطحي الأول، وقبل لحظة التوازن الحقيقي التي نسعى إليها والتي بدأت إرهاصاتها بعد أن بلغت الحرب الأهلية الإسلامية أولا والعربية ثانيا ذروتها في شكل حرب شبه عالمية بيّنت ارتهان مصير النهضة العربية بالرهانات الدولية (حربا الخليج الأولى والثانية وحرب التحرير الفلسطينية التي بدأت فعلا منذ أن استقرت السلطة على الأرض، وبات بوسعها القيام بحركة التحرير الشعبية). لكنها لم تتحقّق بعد في مستوى الوعي الفلسفي الصريح.

وستكون هذه اللحظة المنطلق الحقيقي للفكر السوي الذي يعاصر ذاته فيتعلم من كل

المصادر دون عقد، ويصبح قادرا على إبداع بعدي واقعه الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي كما حدّدناهما وبحسب مجالات القيم: الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية. وذلك هو مجرى التطور النهضوي الذي غلب على تعايش المؤسسات التعليمية التقليدية ونخبها، والمؤسسات التعليمية الحديثة ونخبها في الوطن العربي تعايشهما المنفصل إلى أن يتحقق التوحيد الحي بين بعدي الحضارة العربية الإسلامية؛ أعني إلى حين تجاوز الفصام بين الثقافتين الدينية بفكرها وعلومها التوابع والفلسفية بفكرها وعلومها التوابع.

ففي اللحظة الأولى التي تلت لحظة الصدمة حصل توازن سطحي أول لكون البعثات كان طلبتها من المعاهد التقليدية، فكانوا حائزين على قدر واعد من الثقافتين مع توال جعل ضرب تحصيل إحداهما منافيا لضرب تحصل الأخرى؛ مما انعكس على تكوينهم الذي اتسم بالإفراط والتفريط في الحالتين[٣٩]. فولد ذلك خاصيات اللحظتين المواليتين في سيرتهم الذاتية، ثم في النخب المتنافية، بدأ العلم بالمصدر الأجنبي يزداد دقة وتعمّقا بقدر تعمّق التأثير الأجنبي، وسيطرة ثقافته التي أصبحت النموذج المطلق، ويقابله التطور في الاتجاه العكسي بالنسبة إلى العلم بالمصدر الأصلي حتى كاد العلم به يموت. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في حاضر الغرب أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض. ثم وقعت ردة فعل أدّت إلى محاولة إحياء المصدر الأصلي وإهمال المصدر الأجنبي باسم التحرّر من التأثير الاستعماري. فصارت النخب النافذة بمقتضى هذا المجرى تسعى إلى الاستلاب الحضاري في الماضي الذاتي أكثر مما تسعى إلى تحقيق شروط النهوض.

وكان ذلك في الحالتين مصدر خطأ قاتل لكون المؤسسات التقليدية لم تحدث التحديث المناسب والمؤسسات الحديثة لم تؤصل التأصيل المناسب. فأصبح المجتمع يعاني من ازدواجية مرضية أعادتنا إلى الفصام الحضاري الذي وصفنا فضلا عن كون كلا فرعيها مبتورا: ثقافة أجنبية سطحية يغلب عليها الانبهار بمبتذلات الحاضر الغربي، وثقافة قومية عامية يغلب عليها التغنّي بمبتذلات الماضي العربي. وتلك هي

العلة الأساسية لما يمكن وصفه بالحرب الأهلية العربية الناتجة عن الفصام الحضاري الذي تعاني منه المؤسسات التربوية والنخب المتخرّجة منها. لذلك فقد تأخر الوعي الفلسفي بوجوب السعي الجدي نحو لحظة التوازن بين التوجهين رغم الظرف المساعد عليها ظرف الصراع العربي الإسرائيلي محليا، والعربي الأمريكي دوليا الصراع الذي يمكن أن يعد فرصة الاندراج في ذروة العصر الروحية ببعده المحلي والمادية ببعده الدولي[٤٠]. لم تتحقق بعد شروط النهوض القادر على الفعل في الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي في أي بلد عربي فضلا عن كون حركة النهوض لم تكن على وتيرة واحدة في كل الأقطار. فالوطن العربي لم يكن نهوضه متحد الزمانية (لم تبدأ أقطاره نهضتها معا) ولا متصل الإيقاع (لم تتدرج نفس التدرج)، ولا متجانس العمق (بعضها كان التأثير فيه أعمق) فضلا عن تعدّد مصادر التأثير الأجنبي بحسب نوعية الاستعمار أولا (غير المباشر ومثاله الإنجليزي والمباشر ومثالهالفرنسي)، وتأثير التحالفات بعد الاستقلال (مع الشرق أو مع الغرب)[٤١].

وهذا الظرف هو الذي يفسّر عدم شروع كلا التيارين في الإنتاج الحضاري الحقيقي الذي يشترطه الشروع الفعلي في التفلسف. فلا يمكن للفكر الفلسفي أن يكون موجودا بحق من دون الشروع الفعلي في الإبداعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي[٤٢]. فتيار إحياء التراث الفلسفي العربي الإسلامي، وتيار استنبات التراث الفلسفي الغربي كلاهما ما يزال تيارا تغلب عليه الإيديولوجيا والوعود اكثر من الإبداع والإنجاز، رغم الشروع الفعلي في تحقيق شروط نجاحهما الحقيقي نجاحا بدأ يولّد أسّس الفكر الفلسفي العربي المقبل كما يتبيّن مما بدأ يدبّ من نشاط في محركي الواقعين المخيالي والتاريخي اللذين يميّزان الحرب الأهلية العربية منذ نصف قرن؛ المحرّك الأدبي والجمالي كما يتبين من الحركية شبه الفوضوية في مجال الصراع الأدبي والمحرّك السياسي والخلقي كما يتبيّن من الحركية شبه الفوضوية في مجال الصراع السياسي.

المقالة الثانية:

المصالحة النظرية والعملية بين التيارين

فصل ثان: الحصيلة العملية التي تتّجه إليها النهضة تحقق التداخل بين الهمّين العمليين أو رهان الإبداع التاريخي الفعلي.

المهمة: شروط المعاصرة والتضايف في مستوى ضروب القيم الخمسة:

- بعدا تحصيل الوجود الرمزي: التدوين والتوثيق.

- بعدا تنظيم الوجود الرمزي: التعليم والبحث.

- البعد الشارط للوصل بين التحصيل والتنظيم وبعدي كل منهما: التنظير.

شروط تحقيقها: الوصل الحي بين النهضتين:

١ ـ الوصل في مستوى الوحدة الرمزية التي يتقوّم بها الوجود الحضاري بأبعاد التاريخ المعنوية:

- من منطلق ما كان يسمى عقلا فلسفيا نظريا: ما بعد علوم الطبيعة القديمة والوسيطة والحديثه والمعاصرة.

- من منطلق من كان يسمى عقلا كلاميا: مابعد علوم الشريعة القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة.

٢ ـ الوصل في مستوى الوحدة الفعلية التي يتقوّم بها الوجود الحضاري بأبعاد التاريخ الحدثية:

- ومن منطلق ما كان يسمى نقلا علميا: علوم الطبيعة القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة.

- ومن منطلق ما كان يسمى نقلا دينيا: علوم الشريعة القديمة والوسيطة والحديثة والمعاصرة.

إذا كانت القطيعة النظرية التي يعاني منها الفكر الإحيائي والاستنباتي في البعد النظري من الفعالية الحضارية قطيعة مع التفاعل الحي بين بعدي الحضارة؛ أعني الواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي من مدخل البعد الرمزي أعني من مدخل التراث الفلسفي وتوابعه العلمية في صلتهما بالوجود التاريخي، فان القطيعة التي يعانيان منها في البعد العملي من الفعالية الحضارية هي تلك القطيعة عينها ولكن من مدخل البعد الفعلي، أعني من مدخل الواقع الاجتماعي وتوابعه الحضارية في صلتهما بصياغات الوجود التاريخي لكون هذا الوجود ليس مصاغا فلسفيا ولا علميا في كلتا اللحظتين: اللحظة الماضية واللحظة الحالية.

لذلك فإن وضعية الفكرين في هذا البعد أصعب وأكثر مزالق. فهما قد يستعيضان عن الواقع التاريخي الذي يوجدان فيه (الواقع التاريخي العربي الراهن) بالواقع التاريخي الذي يتكلم فيه ما تبنياه من نظريات من الماضي العربي أو من الحاضر الغربي (ماضي العرب أو حاضر الغرب وكلاهما معاصر واقعه الرمزي لواقعه الفعلي وهو غير الواقع التاريخي الذي نعيشه). فيكون قولهما في ما ليس بموجود ويهملان البحث حتى مجرد البحث في الموجود؛ أعني في الحاضر العربي الذي يجري ما يجري فيه وكأنه في ظلام دامس لكون العمل فيه ليس على علم به؛ فهو غير قابل للتحليل والتأويل أو بصورة أدق فبينه وبين التحليل والتأويل يوجد حجابان حجاب الماضي الذاتي والحاضر الأجنبي بديلين منه، وليسا مجرد جزء مقوم له. وذلك ما يجعل الفكر مستلبا في الماضي العربي أو في الحاضر الغربي أو فيهما معا، ويبقي الواقع شلالا أعمى من الوقائع التي لا يدركها الفكر.

وذلك هو المقصود بعدم التعاصر مع الذات أو عدم التضايف بين الواقعين، هذان العدمان اللذان يولدان عدمين أكثر خطورة: العدم الصوري (فكر بغير واقع فعلي)، والعدم المادي (واقع بغير فكر فعلي) لعدم وجود شرطي التعاصر والتضايف المباشرين(بعدا تحصيل الوجود الرمزي؛ أي التدوين والتوثيق وبعدا تنظيم الوجود

الرمزي أي التعليم والبحث ووحدتهما التي ينبني عليها الفكر الفلسفي أعني التنظير) عدم وجودهما الذي تجسّد في عدمية وعبثية لم يتمكن تاريخنا من الخلاص منهما في الحرب الأهلية التي هي الحصيلة المضطرة لما ينتج عنهما من عجز يصيب شرطيه اللامباشرين؛ أعني المجتمع السياسي والمجتمع المدني المشلولين؛ لكون عملهما ليس عملا على علم، بل تخبط جعل النخبتين ترميان في عماية.

ويمكن أن نفهم طبيعة المأزق الذي تعاني منه النهضة العربية الإسلامية عندما نقارن كيفية التعامل مع هذين النوعين من شروط النهوض عند الأمم التي كانت في وضعية مماثلة لوضعيّتنا (مثل اليابان وبعض بلاد آسيا وأمريكا اللاتينية التي سيطرت على علوم العصور الحديثة وتقنياتها)، فاستطاعت إصلاح العطل الذي أصاب فعالياتها الحضارية، والبلوغ إلى مستوى مماثل لمستوى الغرب في كل الفعاليات التي كانت معطلة عندها، وما تزال معطلة عندنا. فهم أدركوا أن الأمور تؤخذ من بداياتها للوصول إلى غاياتها. فحاولت نخبهم التمكن من شروط الإنتاج المبدع في الفعاليات الشارطة للنهوض (البدايات)، وحاولت نخبنا التمكن من شروط الاستهلاك، ومظاهر الحضارة (الغايات) التي تجعلهم يحاكون الغرب في نمط استهلاكه من دون شروطه؛ أعني من دون نمط إنتاجه. فكانت النتيجة تهديم الموجود وتوريد البديل دون إنتاجه أو التمكن من شروط إنتاجه؛ مما جعل التحديث مجرد موجات من الاستيراد المتواصل. فكلما جدّ جديد تمّ استيراده، وبات الأمر متمثلا في تهديم الحاصل السابق، وتوريد الحاصل اللاحق تهديما وتوريدا متواصلين من دون إنتاج يذكر في مجالات الفعاليات المادية والرمزية المباشرة وغير المباشرة. ولعل أفضل الأمثلة وأكثرها دلالة ما يجري في المجال العسكري الذي تبرز فيه تبعية الجيوش العربية إلى حد استيراد الأزياء العسكرية والخراطيش في حين أن الكوريتين صارتا من القوى التي يحسب لها ألف حساب.

ثم كانت الاستقلالات الصورية والدخول في المزايدات الثورية اللفظية التي عمّقت أسباب الحرب الأهلية العربية، وفجّرت المجتمع العربي فقسّمته إلى همجيتين تحولان دون تحقيق شروط الفكر عامة، وشروط الفكر الفلسفي خاصة. فهما قد حوّلتا الفكر

إلى عمل آلي خارجي يحكمه فقه سد الذرائع باسم تطبيق الشريعة عند الأصلاني الغالب على الحزب الإحيائي، وقانون غصب الوقائع باسم تحديث المجتمع عند العلماني الغالب على الحزب الاستبناتي. وهذه الحرب هي الحائل الأول والأخير دون فراغ النخب لتحقيق شرطي الفكر الفلسفي. فهي منشغلة إلى حد الافتتان بالمشاركة الوهمية في السلطة السياسية المباشرة تنكّرا للسلطة العلمية غير المباشرة التي يستند إليها الفكر عامة والفكر الفلسفي خاصة؛ همجية القسر الفقهي الأصلاني، وهمجية القسر القانوني العلماني بحَكم يفوقهما همجية هو العسكر. ويقود هذه الأنظمة العسكرية يقودها ضرب من المماليك والمرتزقة (يسيرهم من وراء حجاب المستشارون الأجانب)، يغتصبون الحكم بحسب قوانين تحريك شبكة الإستعلامات الدولية المسيطرة على مصائر الأمم التي تقهرها دمى عسكرية تركب شعار الدفاع عن الهوية والمصلحة الوطنية.

وبذلك فقد عاد الوطن العربي إلى الوضعية التي كان عليها عند الصدمة؛ مرتزقة وممالك وقبائل ومافيات تدير الفصام الحضاري بين ثقافتين متنافيتين لتديم عهدها بتعميقه؛ حفاظا على أنظمة عسكرية وقبائل عشائرية وطوائف مافوية تستخدم نخبا مستقيلة من وظيفتها الرئيسة (المعرفة العلمية والفكر الفلسفي من أجل الفعل الرمزي الذي هو غير مباشر وبعيد المدى دائما)، لذلك فهذه النخب قد أصبحت لا دور لها في إبداع الواقع الرمزي المخيالي إذ هي قد انقسمت إلى فريقين: أحدهما يكتفي باستيراده من الماضي الذاتي (النخب الأصلانية) والآخر باستيراده من الحاضر الأجنبي (النخب العلمانية)، ولا دور لهما بالتالي في إبداع الواقع التاريخي الفعلي. فتكتفي النخبة الأولى بالمفاخرة بمعجزات الماضي الذاتي من دون القيام حتى بالمجهود الكافي لقراءة لغاتها التي يكتفون بترجمة ما قاله فيها العلماء الغربيون (القرطاجني في تونس والفرعوني في مصر والبابلي في العراق والفينيقي في لبنان والعربي الإسلامي عند الجميع). وتكتفي الثانية بالمتاجرة بمنجزات الحاضر الأجنبي والدعاية له بديلا من الجهد الكافي حتى للتمكن من المتاح منه فضلا عن ذراه التي ما تزال من

السر المكنون (الثورات العلمية والتقنية المتوالية وغزو الكون داخل نظامنا الشمسي وحتى خارج مجرّتنا).

فهذه الأفعال أصابها الشلل عند كلا الفريقين بمقتضى ظن أحدهما الشكل كليا لأخذه أخذا يغنيه عن الإبداع (الأصلاني)، وظن الثاني المضمون كليا لأخذه أخذا يرضيه بالاتباع (العلماني). فينتج عنها غناء ورضى يغفلان كل جهد لمعالجة مسألة التعاصر والتضايف بين الشكل والمضمون اللذين لا يكونان حيين إلا بإبداع تضايفهما الحي(هذه الصورة مع هذه المادة وكلتاهما عين معينة عند إبداعها المتضايف، وهي لا تقبل الكلية أصلا إلا في الأسماء وبعد إبداعها). والمعلوم أن الإبداع الحقيقي شرطه خلق الواقع الرمزي المخيالي، والواقع التاريخي الفعلي بأدوات تصوير الواقعين أعني التدوين والتوثيق والتعليم والبحث والتنظير، التصوير الذي يجعلهما متبادلي التأثير والتأثر لكونه شرطهما الضروري والكافي للتعاصر والتضايف أو التزامن الحي والخلاق بينهما.

ولما كانت محدّدات الواقع الإنساني بحسب فضاءات وجوده التي تجري فيها تبادلاته القيمية (الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية) هي المكان (رمزا لصلة العمران بالطبيعة واندراجه فيها)، والزمان (رمزا لصلة العمران بالحياة واندراجه فيها) والسلم (رمزا لصلة العمران بالتراث واندراجه فيه)، والدورة العينية (رمزا لتفاعل العلاقات الثلاث السابقة في حيز محدّد هو حيز الفضاء الحاصل من تقاطع المحددات الثلاثة السابقة وبها تتحدّد الدول المعينة)، والدورة الكونية (ما يتصوره الإنسان من متعاليات تخلصه من المحدّدات الأربعة السابقة، وبه تتحدّد الفلسفات والأديان ذات التصورات الوجودية الكونية المتعالية على الحدود السياسية) بات من الضروري نقل هذه المحدّدات من وجودها الحدثي العيني إلى وجودها المعنوي الذهني بتوسط تعينها الرمزي؛ وذلك هو الواقع الرمزي المخيالي.

ويشبه دور هذه المحدّدات دور العلة المادية في صلتها بعلمنا بها الذي يشبه دوره دور العلة الصورية بالمعنى الفلسفي التقليدي؛ ومعنى ذلك أن كل عمران حي مبدع للحضارة يكون محدّدا لعلاقة معينة: ١ ـ بالمكان والطبيعة، ٢ ـ وبالزمان والحياة، ٣ ـ وبالسلم

والتراث الذي حقّقه، ٤ ـ وبالدورة العينية والتاريخ الذي حصل له في واقعه الفعلي، ٥ ـ وبالدورة الكونية و بما بعد التاريخ الذي حصل له في واقعه الرمزي. وما نلاحظه هو أن هذه العلاقات لا تكون مؤثرة إلا إذا كانت حدودها التي هي علاقات بينها متضايفة بإطلاق ومتعاصرة بإطلاق. وهو أمر لا يتوفر منه إلا النزر القليل في اللحظة العربية الراهنة. لذلك تستعيض عنه النخبتان ببديلين منه مستعارين: بديل العلاقات المتعاصرة والمتضايفة الذي يستعيره الأصلاني من الماضي الذاتي، وبديل العلاقات المتعاصرة والمتضايفة الذي يستعيره العلماني من الحاضر الأجنبي.

وكلتا العاريتين تؤديان إلى الاستلاب أولا، وتعطيل الفعالية ثانيا؛ لكونهما تعطيان علما وهميا لواقع وهمي، وتهملان العلم الفعلي للواقع الفعلي. فالحاضر العربي لم يعد مماثلا للماضي العربي، وهو لم يصبح مماثلا للحاضر الغربي. وهو لن يكون أيا منهما. إنه غيرهما. وغيريته المجهولة والمتجاهلة هي التي تجعل جوهره المؤثر يكون خاصية كونه غير معلوم؛ أعني سلوبه التي تبرز في عدم قبوله للفعل التصويري بالنظر والعمل العاجزين: كلاهما يتأبّى على الفعل تأبي المادة أمام فعل التصوير الناتج عن جهل المصور بقوانين التصوير الخاصة بها، فيكون الفعل العنيف الذي هو تعبير عن العجز. وتلك هي أهم خاصيات الحرب الأهلية العربية التي هي عنف أعمى ليس له من هدف ولا خطة تمكن من فهم مساره وتحديد غاياته.

وليست هذه الأفعال الترميزية (التدوين والتوثيق والتعليم والبحث والتنظير) إلا مراحل التصوير التاريخي وشروطه في نفس الوقت وصلا بين الواقعين التاريخي الفعلي والرمزي المخيالي. فالتعاصر والتضايف بين الواقع الرمزي المخيالي، والواقع التاريخي الفعلي لا يتحقّقان إلا بالتدوين تصويرا للحدث الموجود، والتوثيق تصويرا للحدث المدون والتعليم، تصويرا للحدث الموثق والبحث، تصويرا للحدث المعلم والتنظير، تصويرا بعديا لكل تصوير سابق بالاستقراء الوصفي، وتصويرا قبليا لكل تصوير لاحق بالاستقراء التوقعي؛ وذلك هو التعين التاريخي للعقل وهو عين مادة التفلسف وعين صورتها. ومعنى ذلك أن أولى درجات التصوير هي التدوين، والثانية هي التوثيق، والثالثة هي التعليم،

والرابعة هي البحث، والأخيرة بعديا هي التنظير العلمي الذي يصبح الأول قبليا بما هو تنظير توقعي. وكل لاحق تصوير لكل سابق. وكل سابق أداة لكل لاحق. ويتوالى الأمر بلا غاية؛ لكونه هو الحركة الدائمة لفعل العقل في ذاته المتحقّقة.

فإذا صاحبت هذه الأفعال التصويرية التبادلات القيمية التي تمثل لحمة العمران وسداه (القيم الذوقية والخلقية والمعرفية والتشريعية والوجودية: إنتاجا وحفظا وتبادلا واستهلاكا) فصورتها تدوينا وتوثيقا وتعليما وبحثا وتنظيرا بلا نهاية حصل النسيج الذي يتألف منه الواقع الرمزي المخيالي بما هو معاصر ومضايف للواقع التاريخي الفعلي: ١ ـ التبادل القيمي الذوقي (الجمال والدمامة)، ٢ ـ التبادل القيمي الخلقي(الخير والشر)، ٣ ـ التبادل القيمي المعرفي (الصدق والكذب)، ٤ ـ التبادل القيمي التشريعي(الحر والمضطر)، ٥ ـ التبادل القيمي الوجودي (شاهد المتعاليات وجاحدها).

والمعلوم أن هذه التبادلات القيمية التي يتألف منها النسيج الاجتماعي تقبل من المنطلق الرمزي الذي يتوسطها (أعني التبادل المعرفي الذي هو مدار الفكر الفلسفي فيه وفي البقية بتوسطه) إلى الرد إلى مجالين هما مجالا العلم تنظيرا وتطبيقا، ومجالا العمل تنظيرا وتطبيقا في مستوييهما الموضوع (العلوم النظرية والعلمية أو الطبيعية والإنسانية)، وما بعد الموضوع (الفلسفة النظرية والعلمية أو الطبيعية والخلقية).

وبذلك يتبين أن مشكل عدمية الفلسفة العربية الحالية هو عدم وجود شروط الفلسفة النظرية والفلسفة العملية اللتين تصلان وصلا حيا اللحظة الوسيطة واللحظة الحالية من الفلسفة النظرية والعملية لعدم وجود العلم النظري، والعمل العملي اللذين يصلان وصلا حيا اللحظة الوسيطة، واللحظة الحالية، من العلم النظري والعلم العملي في صلتها بالطبيعة وما بعدها (موضوع الفلسفة الأول)، والتاريخ وما بعده (موضوع الدين الأول). ولما كانت اللحظة العربية الحديثة من الفلسفة بصنفيها والعلم بصنفيه عدما خالصا بات المشكل: كيف نفهم أن يكون الوعي بالوجود الذاتي الوسيط، وبالوجود الأجنبي الحديث من منطلق الوعي بالعدم الذاتي الحديث هو عين الوجود الحديث في نهضتنا الحالية؟

وهل يمكن أن يمتدّ هذا الوعي بالعدم الحديث لينهل من الوجود الماضي الذاتي، والوجود الحاضر الأجنبي فيصب ما فيهما من حي في موات الحاضر المضموني؟ وهل يمتدّ الوعي بالوجود الذاتي الوسيط وبالوجود الأجنبي الحديث ليملأ عدم الحاضر الشكلي فيتكوّن الشرط الضروري والكافي للبدء في تحقيق التعاصر والتضايف المنتج للوصل بين الفلسفتين الحاصلة، والتي ينبغي ان تحصل منهما في المجالين النظري والعملي، وفي العلمين الحاصل والذي ينبغي ان يحصل منهما في المجالين نفسيهما؟

تلك هي المهمة المضاعفة التي تعتبر جوهر اللحظة الفلسفية العربية الحالية؛ الوصل بين وجود اللحظة الفلسفية النظرية والعملية العربية الوسيطة، وعدم اللحظة الفلسفية النظرية والعملية الحالية في مستوى ما بعد الموضوع، والوصل بين وجود لحظة وجود العلم النظري والعملي الوسيط، وعدم العلم النظري والعملي العربي الحالي في مستوى الموضوع. ومن ثم فاللحظة تضعنا أمام رهانين أو مهمتين:

❖ ـ الأولى: مهمة تأسيس مابعد طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق، ومابعدتاريخ يصل بين ما بعد قيم الخلق وما بعد قيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

❖ ـ والثانية: مهمة تأسيس طبيعة تصل بين قيم الذوق وقيم الوجود ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق وتاريخ يصل بين قيم الخلق وقيم التشريع ذاتي القيامين الواقعيين المتضايفين بإطلاق.

وبين أن الوصل في مستوى المابعد (مابعد علوم الطبيعة وما بعد علوم التاريخ) من الإبداع الرمزي متصل اتصالا حميما بواقع الحضارة الرمزي المخيالي (وإليه تستند فعاليات المجتمع السياسي بوصفه سطحها الظاهر)، والوصل في المستوى الطبيعي (علوم الطبيعة والتقنيات الآلية)، والشريعي (علوم الإنسان والتقنيات الرمزية) من الإبداع الرمزي متصل اتصالا حميما بالواقع التاريخي الفعلي (وإليه تستند فعاليات المجتمع المدني بوصفها عمقها الباطن)، وأن التعاصر والتضايف بينهما هو عينه الفعالية الحية للحظة التاريخية في كل حضارة حية.

ويقتضي الوصل الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولد عنه الجدل الحي الذي يتقوّم به المجتمع المدني من حيث هو بؤرة الصراع القيمي بمعنييه المادي والرمزي. ويقتضي الثاني إحياء الشروط الموضوعية لعمل التبادل القيمي. ومنه يتولّد الجدل الحي الذي يتقوّم به المجمتع السياسي. والتضايف التام بين المجتمعين بتوسط بعدي الواقع الرمزي المخيالي (الممارسات الرمزية المابعد والممارسات الرمزية الموضوع) هو الفعالية التي يتألف منها المجتمع الحديث في تعينه الرمزي المؤثر في تعينه المادي. لذلك بات من الواضح أن الفلسفة العربية الحالية تحتاج إلى علاج الانسداد الذي أوقف عمل شروط هذين الجدلين اللذين تتقوّم منهما حياة الحضارة المعاصرة.

المقالة الأخيرة:

الفصل الأول: إشكالية المجتمع المدني وكيفية علاجها:

إصلاح المجتمع المدني بتمكينه من شروط الجدل الحي:

ـ الحقوق في مجال القيم المادية.

ـ الحريات في مجال القيم المعنوي.

ولنأت الآن إلى مسألة العطل الذي أصاب المجتمع المدني؛ أعني الفعاليات التي تمكن بحيويتها وتناقضات القيم فيها من إبداع الواقع الرمزي المخيالي المعبّر عنها والمصور لها تصويرا متعدّدا بتعدّد ضروب القيم وتعاليا بتعاليها. فهذا العطل نتج عن الفصام الحضاري الذي نعاني منه، والذي علينا أن نعالجه في هذا الفصل. فالمعلوم أن ابن خلدون قد وصف أزمة الحضارة العربية الإسلامية في آخر لحظاتها قبل الانحطاط، فعرّفها بكونها خنق صورة المجتمع(الدولة=المجتمع السياسي بلغتنا) لمادته (العمران = المجتمع المدني بلغتنا). والمعلوم أنه قد عالجها بما يسميه وازع الوازع أو إخضاع المجتمع السياسي لسلطة تكون فوقه فتزعه بعلوية القيم سواء انتسبت إلى قيم توزيع الثروة التي هي أداة السيادة الإنسانية وعلامتها الظاهرة (الظلم والعدل ودورهما في العمران)، أو إلى قيم توزيع المنزلة المعنوية التي هي غاية السيادة الإنسانية وعلامتها الباطنة(الاعتبار وعدمه في سلم المنازل الاجتماعية أو نصيب المواطن من المواطنة). ويجمع ابن خلدون بين هذين النوعين من تمثيل القيم للكرامة البشرية بغريزة التألّه وحب الحرية عن الإنسان وحتى عند الشريف من الحيوان[٤٣].

ومنذئذ لم تبق الأزمة الفلسفية العربية مجرد أزمة فكر، بل أصبحت جوهر الوعي التاريخي الذي تعيّن في الصراع السياسي؛ فكان مضمون الحرب الأهلية العربية بين

مقومي الفصام الحضاري الذي وصفنا في تحديد معوقات الفكر الفلسفي، وبين ممثليهما من النخب. لذلك فقد بات من الواجب أن ننتقل من الوصف التاريخي إلى العلاج الفلسفي للمسألتين الجوهريتين اللتين تردّ إليهما كل أسباب الحرب الأهلية العربية بما هي جماع الأعراض المرضية التي نتجت عن الفصام الحضاري الذي وصفنا وعلة العدم الذي أصاب حياتنا الفكرية عامة والفلسفية على وجه الخصوص.

ويقتضي ذلك أن نبدأ بفهم منطقها الذي بات المحدد الأساسي للفكر في وضعنا النهضوي الراهن رغم كونه قد كان حصيلة تطور كل تاريخنا الفلسفي. فلا يكفي أن نعلّل خاصيات البداية وصلتها بالغاية وصلا بين النهضتين الفكريتين، بل لا بد من فهم ما حصل ويحصل في النهضة العربية الحالية من حيث الشروط التاريخية التي تحول دون جعلها موضوع فكر فلسفي، وأساس موقف فلسفي جديد يمكن أن ننسبه إلى الفكر العربي الحالي. إذ لا يمكن للعرب أن يحقّقوا نهضتهم إذا لم يتمكن فكرهم من تحقيق شروط التخلص من الإتباع والتقليد للشروع في الإبداع والتجديد بمقتضى تطوره الفعلي وليس بمقتضى التمني. ولهذا الإشكال وجهان:

أحدهما: يتعلق بشروط الفعالية المبدعة للواقع التاريخي الفعلي؛ أعني ما يمكن أن نطلق عليه فلسفيا اسم مقومات المجتمع السياسي بما هو صورة المجتمع التي تجعل منها جهاز إنتاج مادي ورمزي منظم.

والثاني: يتعلق بشروط الفاعلية المبدعة للواقع الرمزي المخيالي؛ أعني ما يمكن أن نطلق عليه اسم مقومات المجتمع المدني بما هو مادة المجتمع التي تجعل منها طاقة إنتاج مادي ورمزي متعال على كل تنظيم.

وحتى نيسّر هذا العلاج مستأنفين الفكر الفلسفي من حيث توقف في الحضارة العربية الإسلامية دون إهمال لمنجزات الفكر الإنساني من بعد ذلك سنبدأ بتعريف المجتمع المدني بما هو مصدر كل القيم (ومنها القيم السياسية التي يحدّدها ويحد منها بقيم أسمى منها) تعريفا فلسفيا كما تعين حاليا حصيلة لاجتهادات الفكر الفلسفي والديني مجموعين أو مفصولين (أفلاطون وأرسطو)[٤٤]، والديني الوسيط (الغزالي وابن

خلدون)[٤٥]، والفكر الحديث الجامع بينهما صراحة (هيجل وماركس)[٤٦]، والفكر المعاصر الجامع بينهما ضمنيا (كل المدارس التي تحاول التأليف بين هذه التيارات جميعا)[٤٧] بحثا في قيام هذين النوعين من التناقضات القيمية بدورها في الوزع الخلقي المستند إلى العقل الذي يسعى إلى تنظيم العامل السياسي المستند إلى القوة ووزعه بحسب ما توصل إليه الفكر العربي الإسلامي، وحتى يمكن تأسّيس العمران الإنساني على سياسة يدعو ابن خلدون إلى جعلها سياسة عقلية لا تهمل القيم المتعالية سواء كانت دينية منزلة أو دينية طبيعية أو الاثنين معا كما يراها الإسلام الحنيف.

فالمجتمع المدني يتألّف من أربع قوى جوهرية:

- اثنتان دون المجتمع السياسي الوطني شمولا، رغم كونهما فوقه كلية .
- واثنتان فوق المجتمع السياسي الوطني شمولا رغم كونهما دونه كلية.

فأما اللتان دون المجتمع السياسي الوطني شمولا، وفوقه كلية فتنتسب إحداهما إلى تناقضات القيم المادية حيث تتقابل المصالح المادية في المجتمع. والمعلوم أن هذه المصالح يكون فيها الإنسان مرتبطا بالطبيعة التي هي فوق الثقافة كلية. وتنتسب أخراهما إلى تناقضات القيم المعنوية حيث تتقابل المصالح الروحية في المجتمع. والمعلوم أن هذه المصالح يكون فيها الإنسان مرتبطا بما يتعالى على الطبيعة، أعني بما هو فوق العالم والتاريخ داخل المجتمع الوطني؛ النقابات الممثّلة (بأصنافها الثلاثة: عمالا وأعرافا ومستهلكين)، والجمعيات (بأصنافها الثلاثة: موزعين ومبدعين ومستهلكين للمنتوجات الرمزية بما فيها الفنون والأفكار ومنها حقوق الإنسان).

وأما اللتان فوق المجتمع السياسي الوطني شمولا ودونه كلية فهما نفس تلك النقابات والجمعيات في بعدهما الدولي بما يتألف من رابطاتهما من منظمات دولية تخضع للقانون الدولي الوضعي، وليس لها علاقة لا بالطبيعة ولا بما يتعالى عليها: إذ بات المجتمع المدني الدولي أمرا ثابتا لا مراء فيه.

وحتى نفهم كيف يتكوّن المجتمع السياسي من محاولات التحكم في تناقضات المجتمع المدني ببعديه القيميين المادي والمعنوي علينا أن نضمن هذه المحاولة حصرا للحلول

الفلسفية التي عالجت المسألة السياسية بما هي بؤرة الحرب الأهلية العربية منذ الفتنة الكبرى، والناتجة عن عدم التحكم في تناقضات المجتمع المدني بهذين المعنيين؛ أعني العائق الحقيقي لكل نهوض سليم مبني على التضايف التام بين الفعاليات المنتجة للواقع الرمزي المخيالي والواقع التاريخي الفعلي. يكفي أن نفهم شروط الوصل بين المحدد الجوهري لتاريخ فكرنا في لحظتيه الوسيطة والحالية لكي يصبح فكرنا الفلسفي طليقا قادرا على الإبداع.

فهذه الحلول التي قدّمها الفكر العربي الإسلامي من بدايته في الصدر إلى غايته في مقدمة ابن خلدون والتي يتبيّن أثرها في الصراع السياسي الدائر حاليا بين الأحزاب الأصلانية والأحزاب العلمانية في المستويين النظري والعملي تقبل التحديد النسقي التالي، الذي نقدّمه هنا مجرد فرضية عمل مؤقتة، ولا ندعي أنه حقيقة تاريخية نهائية ولا هو حقيقة عقدية. بل هو مجرد نموذج نظري نحاول فيه بناء صورة منطقية لأحداث الفكر الديني والفلسفي الذي موضوعه المسألة السياسية أعني الموضوع الذي تأسّست عليه النقلة من الفلسفة العملية القديمة ذات المنطلق الطبيعي (من الطبيعة إلى التاريخ) إلى الفلسفة الحديثة ذات المنطلق الخلقي (من التاريخ إلى الطبيعة). ولا معنى لهذا النموذج التأويلي إلا بما يتضمنه من حلول تساعد على الفهم والتأويل، وتحديد فرضيات للبحث في المسألة.

ويعتمد حصرنا النسقي على المبادىء التالية:

١ ـ الوظيفة التي تؤديها المرجعية الشريعية لتحديد منزلة المسألة السياسية في حلول الفرق الكلامية المذهبية إيجابا والفرق الفلسفية سلبا (بنفي سيادة الديني على السياسي): مبدأ الاصطفاء الإلهي بدرجتيه (الأوصياء أو صادق المؤمنين)، ومبدأ الاختيار الإنساني بدرجتيه (أصحاب الشوكة أو الفاعل من أهل الحل والعقد في الأمة، معتبرو الزمان بلغة الغزالي).

٢ ـ الوظيفة التي أدّتها المرجعية الطبيعية لتحديد منزلة المسألة السياسية في حلول الفرق الفلسفية المذهبية إيجابا، والفرق الكلامية سلبا (بنفي سيادة السياسي على

الديني): مبدأ الانتخاب الطبيعي بدرجتيه (النبلاء أو الفاضل من المواطنين) ومبدأ الاختيار الإنساني بدرجتيه (الطبقة الغالبة أو الفاعل من الفئات في الأمة).

٣ ـ نسق المنعرجات التاريخية في الفكر الكلامي والتي حدّدت العناصر التي يتألف منها نسق الحلول في المسألة السياسية. وهذه المنعرجات خمسة:

ـ أولها هو الانفصال في الملة ككل بين الشيعة السنة حول أساس الحكم الوصية أو الاختيار.

ـ والثاني هو الانفصال الذي حدث ضمن الشيعة الأصلية: بين الشيعة والخوارج حول فعل حكم السياسة (الموقف من التحكيم).

ـ والثالث هو الانفصال الذي حدث ضمن السنة الأصلية: بين السنة والمعتزلة حول حكم فعل السياسة (الموقف من الكبائر).

ـ والرابع هو الانفصال الذي حدث ضمن الموقف الاعتزالي الأصلي: الموقف الأشعري والموقف البهشمي حول التحسين والتقبيح العقليين.

ـ والخامس هو الانفصال الذي حدث ضمن الموقف الخارجي الأصلي (وهو الوحيد الذي يصعب إثباته تاريخيا رغم أن ما حدث من تحالف بين الحنابلة وأصحاب الحلاج في محاكمته قد يشير إلى اتجاه البحث الممكن في المسألة): الموقف الظاهري والموقف الباطني حول الأمر المؤثر من الشريعة في الموقف الجهادي.

وبذلك تحدّدت كل المبادىء التي حكمت توزيع المواقف السياسية والفلسفية العملية بحسب المرجعيتين اللتين ينتسب إليهما الفكر الفلسفي والديني في حضارتنا. ويمكن أن نقول إن هاتين المرجعيتين قد شرعتا في الاتحاد المتدرج بداية من شروع الكلام في تبني المناهج الفلسفية وغاية بابتلاعه الفكر الفلسفي الذي صار جزءا من الفكر الديني صراحة خلال المدرستين المتأخرتين عندنا وفي الغرب اللاتيني. ثم انعكست الآية، إذ أصبحت الفلسفة مجرد شكل خاو ليس لها من إشكاليات تخصّها، بل هي تبنّت بعض القضايا العلمية والجمالية والخلقية والسياسية في أبعادها المطلقة، ومن ثم من حيث هي في غايتها دينية. وقد حدث ذلك في كلتا الفلسفتين الحديثة والمعاصرة اللتين

ليستا في الحقيقة إلا تأليفا غير صريح بين الفكرين الفلسفي والديني القديمين والوسيطين. وقد تم هذا التأليف بصورة موجبة (عند من يسلم بذلك) أو سلبا (عند من ينفيه، ولا يستطيع أن يحافظ على الترابط الوهمي بين الفلسفة والعلم الذي استقل عنها على الأقل من حيث مقوماته الوضعية).

٤ ـ التطابق بين ما تقتضيه المرجعية الأولى وما تقتضيه المرجعية الثانية كما تعينتا في ما تدل عليه الانفصلات التي أشرنا إليها سابقاً؛ أعني كون ما تقتضيه الطبيعة هو عينه ما حصل بمقتضى الشريعة مما جعل الشريعة التي جعلت ذلك مضمونها الصريح تسمي نفسها شريعة طبيعية أو فطرية (= الإسلام)، فتكون من ثم غاية التطور الديني وعودة راقية إلى البداية، وقد اكتملت في الغاية؛ الإسلام بما هو وحدة الدين المنزل والدين الطبيعي.

وبذلك يطابق مجرى التاريخ منطق البنية. فالاصطفاء الإلهي في الفكر الديني يوافق الانتخاب الطبيعي في الفكر الفلسفي. ولكل منهما مرحلتان: إلهية مباشرة (الأنبياء وآل البيت) وبتوسط التاريخ (الأمة الصالحة)، وطبيعية مباشرة (ذوو النفوس الذهبية بلغة أفلاطون) وبتوسط التاريخ (المدن الفاضلة). والاختيار الإنساني بمقتضى آلياته الطبيعية في الفكر الديني يوافق الاختيار الإنساني بنفس المقتضى في الفكر الفلسفي. ولكل منهما مرحلتان كذلك: الشورى المحدودة والديموقراطية المحدودة، ثم الشورى العامة، والديموقراطية العامة.

وينتج عن ذلك كيفية التأليف بين المواقف المحددة للحلول دينيا:

ـ غلبة الموقف الأشعري (شرعية أصحاب الشوكة)، والحنبلي (شرعية الجماعة الصالحة: ورثة الوصية العامة أي المؤمنون الذين يعملون بالشريعة) على الفكر العملي والممارسة عند السنة التي انتهت في الأخير إلى السعي الحقيقي لتجاوز التقابل بين الشوكة والوصية العامة من خلال تحليل ابن خلدون لأسباب فساد العمران؛ حيث يعتمد حله على الشوكة الشرعية التي لا يمكن أن تكون إلا شوكة الجماعة ذات التنظيم العقلي المتخلص من العصبية المفضية للهرج بلغة أبي زيد.

- وغلبة الموقف البهشمي (شرعية أصحاب العقل)، والباطني (شرعية الجماعة الصالحة: ورثة الوصية الخاصة أي المؤمنون الذين يعلمون الشريعة) على الفكر العملي والممارسة عند الشيعة الذي لم تكتمل مراحله لكونه لم يحقق بعد التصالح بين العقل والوصية الخاصة لعسر ذلك.

٥ ـ أما المواقف الفلسفية فقد استوعبها الفكر الكلامي الشيعي، ولم يبق لها وجود مستقل في النظرية السياسية عند المسلمين في نهضتهم الأولى بعد الفارابي. لم يستأنف الفكر السياسي المعتمد على المرجعية الفلسفية إلا في النهضة الحديثة. وهو يخضع لمبادىء أخرى يمكننا تحديدها من فهم منطق تكون الحلول السياسية والأحزاب المستندة إليها في الفكر الفلسفي قديمه ووسيطه وحديثه ومعاصره. وهذا المنطق بسيط جدا؛ فهو يستند إلى ما حدّده أفلاطون من مقابلة بين القانون الخلقي (بمقتضى العقل والقيم الخلقية ويمثّلها سقراط في الجمهورية)، والقانون الطبيعي (بمقتضى القوة والقيم الذريعية ويمثّلها كاليكلاس فيها) في تسيير الشأن البشري. والأول يقدم الجماعة على الأفراد والعدل بينهم (ولنسمه فكر الحزب اليساري أو الاشتراكي)، والثاني يقدم الأفراد على الجماعة وحرية كل قادر (ولنسمه فكر الحزب اليميني أو الليبرالي).

ويتولد من الصدام بين الموقفين التوفيق بينهما من المنطلقين فيتكون حزبان آخران يسار اليمين (الذي يضيف إلى القانون الطبيعي ملطفا مستمدا من القانون الخلقي أعني العدل إلى الحرية)، ويمين اليسار (الذي يضيف إلى القانون الخلقي ملطفا مستمدا من القانون الطبيعي أعني الحرية إلى العدل). ويتوسط بين هذه الأحزاب الأربعة حزب الوسط المتأرجح بين يمين اليسار ويسار اليمين؛ مما يجعله ذا فرعين وقلب. وبذلك نحصل على المعادلة المتحكمة في الفكر السياسي والبنية الحزبية في العالم منذ القدم رغم كون هذه البنية لم تتعين بوضوح إلا في الفكر المعاصر منذ أن تحققت الديموقراطية الشاملة في الغرب المعاصر. لكن عدم عمل هذه القوانين البنيوية في اللحظة العربية الراهنة علته عدم التخلص من القوانين الظرفية التي ما تزال

مسيطرة على الوضعية السياسية في الحضارة العربية بمقتضى بعث الفصام الوسيط بين الثقافتين وتشكله بأشكال حديثة ألغت كل إمكانية لتحقيق شروط التعاصر والتضايف بين الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي؛ وذلك هو سر العطل الذي أصاب المجتمع السياسي.

المقالة الأخيرة

الفصل الثاني: إشكالية المجتمع السياسي وكيفية علاجها:

إصلاح المجتمع السياسي بتمكينه من شروط الجدل الحي:

- شرط الإسهام في تحصيل الوجود الفعلي: الإعلام الحر وعموم حق الانتخاب.
- شرط الإسهام في تنظيم الوجود الفعلي: عموم حق التنظيم والتداول في الحكم.
- شرط الوصل بين الإسهامين وشرط كل منهما: حرية المعتقد.

ولنعالج إشكالية المجتمع السياسي العربي الحالي في هذا الفصل الأخير. وليكن غرضنا البحث عن طبيعة الفصام الذي تعاني منه النهضة العربية الحالية كما تتعين في معوقات تحقيق شرطي الفعالية السياسية بما هي معبرة عن العقل المتعين في التاريخ، لكي نخلص هذا المجتمع من الجدل العقدي العقيم حول الكلية والخصوصية، استنادا إلى صياغة فلسفية تحرّرنا من العلاج الاعتباطي لقضايانا فتبيّن أسباب العطل في المجتمع السياسي العربي بما هو فعالية إبداع الواقع التاريخي الفعلي المتصل بالواقع الرمزي المخيالي.

فليست الفعاليات السياسية والأحزاب التي تعبر عنها في السطح والحركات الفكرية والفرق التي تتكلم باسمها في العمق بالظاهرة التحكمية في المجتمعات البشرية بل هي تخضع، مثلها مثل كل الظاهرات الاجتماعية، إلى منطق وقانون قابلين للتحديد كما أشرنا إلى ذلك في دراسات سابقة[٤٨]. فهي تتوزع في كل المجتمعات الإنسانية بحسب مقوّمات الفعل الإنساني عامة من حيث بعداه السياسي والخلقي؛ أعني بحسب آلياته الطبيعية (فعل الغرائز ومنطق الأدوات)، والخلقية (فعل الإرادة ومنطق الغايات) التي يقدّمها الفاعل في تصوره التفسيري للفعل. لذلك فالحركات السياسية (والحركات

الفكرية التي تؤسّس لها وتشرع عملها بالإيجاب أو بالسلب) تنقسم بما هي تنظيمات الفعل القصدي الجمعي الناتج عن هذين الضربين من الآليات:

- حزب من يغلب في تفسيره هذا العمل وقيامه به القانون الطبيعي على القانون الخلقي.
- حزب يغلب في تفسيره هذا العمل وقيامه القانون الخلقي على القانون الطبيعي.

ويرمز إلى هذين التغليبين ما يعرف عن فريقي الفكر العلماني أعني عن ما يعرف عن الليبراليين من ميل إلى الحرية الاقتصادية (رمزا للقانون الطبيعي)، وما يعرف عن الاشتراكيين من ميل إلى العدالة الاجتماعية (رمزا للقانون الخلقي). وبحسب هذا التغليب ينقسم كلا الحزبين إلى يمين ويسار ووسط ينقسم هو بدوره إلى فرعين المائل منهما إلى اليمين، والمائل إلي اليسار. ومع عدم تحدد للوسط الخالص ولتردد هذه الأوساط الثلاثة بين اليمين واليسار ولعدم التزامه بأي من التطرفين. لذلك فالغلبة تكون دائما لمن يوحد هذا الفريق الثالث بتقازيحه المتعدّدة؛ اعني أصحاب الوسط من كلا الحزبين ليحكم. والمعلوم أن يسار الليبراليين(٤٩) (اعترافا بوجوب شرط العدالة الاجتماعية اعني شيئا من التوزيع العادل والتخطيط الاقتصادي)، ويمين الاشتراكيين(٥٠) (اعترافا بوجوب شرط النجاعة الاقتصادية اعني شيئا من الحركة الاقتصادية وتشجيع الدوافع الطبيعية للعمل المنتج اعني الملكية الخاصة) متقاربان.

لذلك فالوسط بفرعيه لا يتألف إلا منهما ومن نواته اللامحددة والرافضة لكل التطرفات. ومن هذه الأوساط يتكون الحزب الخامس الذي يكون الحزب الحاكم بغلبة أحد الانتسابين إلى الحزب الطبيعي أو الحزب الخلقي، سواء عند صيرورته قابلا للحكم، أو بعد ان يشرع في الحكم مباشرة لكون الحكم بطبعه لا يمكن ان يبقى مغاليا في أي اتجاه وإلا فانه لن يدوم. وتلك هي علة كون الأحزاب الحاكمة براجماتية وذات هوية عقدية تحديدها غير صارم. وتلك هي كذلك علة كذب الوعود الانتخابية دائما لكون التميز العقدي الضروري لفرز القوى في الحملات الانتخابية سرعان ما يتبخر بمجرد تغير الهدف؛ إذ شتان بين هدف الوصول إلى الحكم الذي يحتاج إلى إبراز الفروق وهدف المحافظة على الحكم الذي يحتاج إلى تمييعها.

ذلك هو منطق القوى السياسية في المجتمعات البشرية عندما تعمل في مجتمع لم يعرف الفصام الثقافي والحضاري، أو عرفه ثم تجاوزه. والمعلوم ان هذا الفصام تعاني منه الأمم ذات التاريخ الطويل، وذات القطائع الثقافية اعني الأمم المنبعثة بعد فترة من الانحطاط مثل الحضارة العربية الإسلامية أو الصينية أو اليونانية الخ.. فالفعل السياسي (فعل المجتمع السياسي) ينحصر في أبعاده المحددة أبعاده التي تميّزه عن الفعل الحضاري الأشمل (فعل المجتمع المدني) عندما يكون توزيع العمل في المجتمع توزيعا سويا. ذلك ان مجال السياسة المباشرة حكما ومعارضة يقتصر على تسيير الشأن العام. أما الفعل الحضاري الأشمل فينسحب على مجال أوسع وأعمق هو مجال الفكر والعمل الرمزي الشامل الذي يخصّ كل الأبعاد غير المباشرة من الحضارة والمجتمع. لكن المجتمع العربي الإسلامي ـ مثله مثل كل المجتمعات ذات التاريخ الوصال بين حقبتين قديمة، أو وسيطة وحديثة، أو معاصرة فضلا عن تعرضها لعوامل التهديم القصدي لهوياتها ـ لم تنقسم فيه الأعمال الجماعية انقساما سليما أو هي ما تزال محكومة بما يطغى من المؤثرات الظرفية.

فما يزال المجتمع العربي الإسلامي يعاني من الفصام، أو من ازدواج الحضارة منذ بداية الصراع بين الحضارة العربية الإسلامية التي اعتبرها الفقهاء وحدها ممثلة للثقافة الأهلية، والثقافة اليونانية المسيحية التي اعتبروها أجنبية رغم كونها منذ عشرة قرون (منذ الغزو المقدوني) أصبحت جزءا لا يتجزأ من حضارة الأمم التي صارت مسلمة. لذلك فهذا الاعتبار ليس إلا مجرد اعتبار لا يمثل حقيقة الحضارة في اللحظة العربية الإسلامية، أو في أي لحظة من لحظات التاريخ الإنساني. فالثقافة الشرقية ممثّلة في قدامى المصريين والبابليين واليهودية والمسيحية والمجوسية والإسلام والحضارة الغربية ممثلة في اليونان والروم واللاتين والفرنجة والأمريكان الخ... تتوزعان على الشرق والغرب بمعناهما الجغرافي توزعا جعلهما متحدتين اتحادا لا ينفصم في الواقع الفعلي حتى وان ظل الوهم العقدي يقابل بينهما بالمعنى الحضاري. فكل منهما جزء لا يتجزأ من الآخر منذ ما قبل التاريخ.

وليست المقابلة بين الشرق والغرب بمعناها الحضاري إلا من الأوهام الإيديولوجية وخاصة من بقايا عقيدة أرواح الشعوب العنصرية التي وضعتها فلسفات التاريخ الحديثة، وصدقتها حركات الإحياء العربية الإسلامية رغم أنها تتنافى مع كل معطيات التاريخ التي لا جدال فيها: فهل المسيحية واليهودية في الغرب اليوم غرب؟ وهل علوم المصريين والبابليين عند اليونان غربٌ؟ وهل علوم اليونان عند العرب شرق؟ وهل حضارة الغرب المعاصر في الشرق شرق؟ وكيف نميز العاملين في كل المؤسسات والأفكار والنظريات التي صارت كونية؟

كل الثقافات التي تحرر فعلها فصارت قادرة على الفعل السوي تغلبت على هذا الفصام، فوحدت ثقافتها في العمق حتى وإن بقي منه بعض اثر في المستوى العقدي الشعبي. فالغرب الجغرافي شرقي حضاريا بما ورثه عن الشرق القديم أولا، وبما ورثه عن اليهودية ثانيا، وبما ورثه عن المسيحية ثالثا، وبما ورثه عن الإسلام رابعا، وبما لا يزال يستحوذ عليه من الثقافات غير الغربية التي استوعبها عند استعماره بلادها خامسا.

ويكفي لفهم القصد ان ننظر في فنون الغرب وعمارته وآدابه ومسلكياته ومؤسساته. وهو ليس غربيا إلا بما أجراه على ذلك كله من تطوير مكّنه من تجاوز الفصام، فأصبح ذا حيوية وروحانية يكذب من ينفيها، فيزعم الشرق روحانيا والغرب ماديا. وليست هذه المقابلات السطحية إلا من ثمرات الفصام الذي نحلل.والفرق الوحيد ليس هو بهذه المقابلات بل بضروب التحرّر من الفصام؛ ضرب حقّقه الغرب، وأهم ثمراته العولمة الحالية. وضرب يعد به الإسلام ولم يشرع المسلمون بعد في تحقيقه وهو الكونية المتكافئة التي ينبغي ان تكون ردّنا على العولمة ردا لا يعادي الغرب، بل يسعى إلى تحريره هو بدوره مما تردى إليه من أمراض علماؤه ومفكروه وشعراؤه وحكماؤه هم أول من ينبهه إليها.

لذلك فأنت تجد هذه البنية الفصامية التي طغت على حياتنا السياسية بنية حزبية وفكرية مضاعفة. فنخب المعارضة الأصلانية والعلمانية في البلاد العربية عامة تتألف من مجموعتين كلتاهما مصابة بالفصام الثقافي الذي يمكن ان نعتبر حده الأقصى

ممثلا بنخب تونس وحده الأدنى بنخب مصر (إفراطا في التغريب وتفريطا في التأصيل)؛ مما يعني أن مصر، ـ ومن يماثلها من شعوب الأمة ـ، ستكون أول الخارجين من الأزمة وتونس، ـ ومن يماثلها من شعوب الأمة ـ، آخر الخارجين منها. ومن علاماته عدم حسم الصلة بين الهوية بما فيها من ثابت الماضي حدثاً ومتغيره معنىً، وبين غليان الحاضر بما فيه حدثاً ومعنىً وثابت مشروع المستقبل معنىً ومتغيره حدثاً.

الأولى: تغلب الأساس المستمد من مقومات الهوية الحضارية والتاريخية للأمة رغم خضوعها لمنطق التوزيع الحزبي الذي وصفنا. وضمنها يندرج الإسلاميون والقوميون يمينا ويسارا ووسطا بقلبه وفرعيه. وهذا الأساس هو الأساس المسيطر بحكم الظرف وليس هو الأساس الحقيقي لتميز القوى السياسية. لذلك فهو إلى زوال بمجرد أن يحصل الإجماع حول مقومات الهوية، فتتقاسمها جميع القوى السياسية لكونها تتعالى على الجدل إلا في حالات الأمم المصابة بالفصام كما في حالنا لعلّتين تاريخيّتين: قديمة هي الفصام الثقافي الطوعي الذي فرضه فقهاؤنا المستندون إلى الشرع المنزل، وحديثة هي الفصام الثقافي المضطر الذي فرضه فقهاؤنا المستندون إلى الشرع الوضعي الذي وضعه الاستعمار.

الثانية: تغلب الأساس المستمد من مقومات الفعل السياسي الاقتصادي للمجتمع. وضمنها يندرج الاشتراكيون والليبراليون يمينا ويسارا ووسطا بقلبه وفرعيه. أما الأحزاب الحاكمة فهي الأحزاب التي استطاعت أن تجمع الأوساط من كل هذه الأحزاب. وهذا هو الأساس الدائم لتميز القوى السياسية في الحالات السوية للأمم التي جاوزت الصراع حول مقومات الهوية، فأصبح الإجماع حولها يتقاسمه الجميع.

لذلك فالمجموعتان ليستا متخارجتين بإطلاق، بل إن كل فرع من فرعيهما يمكن ان يتلون بلون واحد أو أكثر من الفروع الباقية. لكن الغالب على الصلات بين هذه الفروع كما تعينت في التاريخ هو ان الإسلاميين أقرب إلى الليبراليين منهم إلى الاشتراكيين بالمعنى الحديث للسياسة، وأقرب إلى القوميين بالمعنى التقليدي للسياسة، وأن القوميين أقرب إلى الاشتراكيين وإلى الليبراليين بالمعنى الحديث للسياسة. وإذن فالإسلاميون

والقوميون مخضرمون وهم أقرب إلى الأعماق منهما إلى السطح فيكونون منتسبين إلى المجتمع المدني. أما الاشتراكيون والليبراليون فهم أقرب إلى السطح ومن ثم فهم منتسبون إلى المجتمع السياسي.

وإذن فالقوى الوحيدة التي تتصف بصفات العمل السياسي البحت هي القوى الليبرالية والاشتراكية لكنها ليست موافقة للظرف الخاص بوضع الحضارة العربية الإسلامية في مرحلتها التاريخية الحالية، لكونها تقدم الظرف العالمي العام على الظرف الوطني الخاص. لذلك فالترابط بين القوميين والاشتراكيين يمكن ان يرد إلى الظرف التاريخي فحسب. وهو إذن ترابط سطحي وانتهازي. لكن الترابط بين الإسلاميين والليبراليين يتجاوز الظرف التاريخي إلى أساس أعمق تشترك فيه الليبرالية والنظرية الإسلامية؛ فكلتاهما تقتضي الحرية الاقتصادية، وإن بنوع من التكافل الاجتماعي، أدركت الرأسمالية المتطورة ضرورته في آخر المطاف، فاقتربت بذلك من الحل الذي يجمع النجاعة التي تميّز الرأسمالية، والعدالة التي تميز الاشتراكية كما يقتضي ذلك الإسلام الحنيف وبخلاف قراءتيه المجزوءتين.

ويمكن أن نفسر الاستثناء المتبادل بين هذه النخب إلى حد بعيد بهذه الترابطات إضافة إلى معطيات الظرف السياسي الذي يفسّر أغلب العلاقات الموجبة والسالبة بين هذه المجموعات. وفي كل الأحوال فإن الاشتراكيين والليبراليين الخلص أقرب إلى مفهوم الفعل السياسي من الإسلاميين والقوميين الذين ما يزالون يربطون الفعل السياسي بأمور تتعالى عليه هي مقومات الهوية، أعني الإسلام والعروبة مما يفيد بأن الأساس ما يزال عندهما أساسا سلبيا لكونه يعبر عن عدم التأكد من الهوية ومحاولة الذود عنها بحكم أثر الفصام أولا وأثر سعي الاستعمار لمحو هذه المقومات ثانيا، وتلك ظاهرة تعم كما أسلفنا الحضارات القديمة التي انبعثت بعد خمود أو تعرضت للاستلاب الاستعماري أو للأمرين معا.

ومثلما أن الفرعين المثلين للهوية ينقسمان إلى منفتح على منطق العصر وآليات الفعل السياسي فيه، ومنغلق دونهما، فكذلك نجد الفرعين اللذين يمثلان الاندراج

الصريح في الحضارة الحديثة والمعاصرة منقسمين إلى موقفين متفهم لمعطيات الوضعية الفصامية، فباحث لها عن علاج ملائم، ومتجاهل لها فمتجاوز وهميا لأثرها. فأولئك يدخلون العامل الديني والقومي في اعتبارهم ولا يؤكدون على إدراجه في العمل السياسي تسليما منهم بأنه فوق الخيارات السياسية، أو أمر مفروغ منه لا يحتاج إلى أن يكون مادة للجدل السياسي؛ وإذن فهم يقبلون بهذا العامل أساسا مشتركا مع الفريقين الأولين، وهم القلة رغم كونهم أصحاب الموقف الأسلم. لذلك فهم مستقبل هذا اللون من الأحزاب التي تقصر العمل السياسي في مجتمع متأكد من هويته على بعديه المعهودين السياسي المدني، والاقتصادي الاجتماعي تاركين الثقافي والروحي والحضاري عامة لمجالات اخرى من العمل يقتضيها توزيع العمل الجماعي في المجتمعات الراقية. وهؤلاء يمثلون أكثرية المنتسبين إلى هذين الحزبين. وهم يقفزون على الواقع فيعتبرون القطع مع هذين العاملين دليل التقدمية، وعلامة الاندراج الفعال في حضارة العصر.

الخاتمة:

وهكذا نصل إلى غاية المحاولة فندرك السبيل إلى إنقاذ النهضة العربية الإسلامية مما تردّت إليه من حلول صارت مآزق، فحالت دونها وتحقيق شروط الإبداع الفعلي لواقعيها الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي. وقد حدّدنا هذه الشروط فحصرناها في الأفعال التي تحقق التضايف الخلاق بين فعاليات الحضارة:

- إبداع القيم الذوقية والوجودية موضوعا لما بعد الممارسات النظرية والعملية التي يتألف منها القول الفلسفي ما بعد الطبيعي، وما بعد التاريخي المبدع إبداعا يصل بين منجزات النهضة الأولى ومشروعات النهضة الثانية في مجالي فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق.

- وإبداع القيم الخلقية والتشريعية موضوعا للممارسات النظرية والعملية التي يتألف منها القول العلمي الطبيعي والتاريخي المبدع إبداعا يصل بين منجزات النهضة الأولى ومشروعات النهضة الثانية في مجالي علوم الطبيعة وعلوم الإنسان؛ لذلك فليس من الصدفة أن كانت الفلسفتان النقديتان اللتان انتهت عندهما النهضة الأولى واستؤنفت بهما النهضة الثانية فلسفتين في إبستمولوجية المنطق (ابن تيميه) أداة لعلم الطبائع (علم الطبيعة)، وابستمولوجية التاريخ (ابن خلدون) أداة لعلم الشرائع (علم الإنسان أو العمران).

وقد أدرك كلا الفيلسوفين أن الأزمة ليست مقصورة على أعراض السطح أعني فساد الإبستمولوجيتين بل تعدّتهما إلى الأعماق فطالت جهازي الإبداع أعني صورة العمران أو المجتمع السياسي بما هو أداة إبداع الواقع التاريخي الفعلي، ومادة العمران أو المجتمع المدني بما هو أداة إبداع الواقع الرمزي المخيالي.

فكانت فلسفة ابن خلدون ثورة في الفكر العملي مبنية على ثورة ابستمولوجية في

علم الظاهرة العمرانية ومنهجها من خلال نقد المشترك المابعد تاريخي بين المشائية والإشراقية، ومن ثم محاولة لإصلاح الأول لتحرير الثاني.

وكانت فلسفة ابن تيميه ثورة في الفكر النظري مبنية على ثورة ابستمولوجية في علم الظاهرة الطبيعية ومنهجها من خلال نقد المشترك المابعد طبيعي بين المشائية والإشراقية ومن ثم محاولة لإصلاح الثاني لتحرير الأول.

وتلك هي القطيعة التي مكّنت من تحقيق الشروط الضرورية والكافية عند إدراك أسرارها لكي تتمكن النهضة الثانية من استئناف الفعالية المبدعة، فتتمكن من السيادة على واقعيها بفضل تحقيق شروط الاستخلافين النظري (سيادة الإنسان على الطبيعة دون فساد في الأرض)، والعملي (سيادة الإنسان على التاريخ دون فساد في الأرض).

وبذلك يتبيّن ان غاية هذه المحاولة ليس إضافة تاريخ جديد للتواريخ التي كتبت لتقويم ما حقّقته النهضة العربية الحالية، بل هي سعي للإسهام في هذه النهضة من خلال البحث في مقومات فلسفة تاريخ الفلسفة العربية. وطبعا فوقائع تاريخ الفكر وأحداثه فكر، ومن ثم فهي الوعي الفلسفي بالتضايف بين الواقعين الرمزي المخيالي والتاريخي الفعلي من منطلق الوعي بالواقع الرمزي المخيالي. فتاريخ الفلسفة عندما يكون فلسفيا يصبح فلسفة تاريخ، تحدد منطق هذا التضايف الذي نعيش الحرب الأهلية في مستويي المجتمع السياسي، والمجتمع المدني بمقتضى انعدامه؛ إذ إن الأصلاني يريد أن يفرض التضايف الذي حقّقته النهضة العربية الأولى، والعلماني يريد أن يفرض التضايف الذي حقّقته النهضة الغربية الأخيرة. فيتفق الفريقان على نزعة التهديم النسقي للحاضر، ومن ثم يمتنع عليهما تحقيق ما يقتضيه من تضايف جديد هو الفعالية الموجبة التي نؤرّخ للفلسفة بقصد تحديد شروطها.

الهوامش:

(١) انظر كتابنا وحدة الفكرين الديني والفلسفي دار الفكر دمشق وبيروت جوان حزيران ٢٠٠١

(٢) انظر Le Débat Renan-Afghani : Querelle ou Rencontre، par Hubert Gourdon، Bulletin du CEDEJ، 24، 2ème Semestre 1988، pp.21-53.

(٣) انظر الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده تحقيق محمد عمارة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط.٢ بيروت(د.ت.).

(٤) انظر مقالة ارنست بلوخ حول دور ما أطلق عليه اسم اليسار الأرسطي قياسا على اليسار الهيجلي، وهي محاضرة ألقيت في ألفية ابن سينا في الخمسينات (١٩٥٢) بعنوان ابن سينا واليسار الأرسطي(معتبرا فيها الفلسفة المسيحية اللاتينية الوسيطة يمين الأرسطية)، وصارت النص المقدس بالنسبة إلى كل القراءات الماركسية العربية للفكر العربي الإسلامي. ويوجد نصها ملحقا بعنوان: Avicenna und die aristotelische Linke: في الجزء السابع من أعماله الكاملة: Ernst، Bloch، Das Materialismus Problem، seine Geschichte und Substanz، stw 7 ، F/M 1972 ص.٤٧٩ ـ ٥٤٦. فكلا الموقفين يعودان رغم ما في ذلك من المفارقة إلى مزاعم هيجل بخصوص منزلة الحضارة العربية في فلسفته للتاريخ وبخصوص منزلة الفلسفة العربية في تاريخه للفلسفة كما نبين لاحقا. فحتى الزعم بأن المميز الحقيقي للفكر العربي الإسلامي هو الفلسفة التي يمثلها الكلام والعلوم التابعة له، نجده في هذا التاريخ المستند إلى نظرية أرواح الشعوب التي لم تتجاوزها أجيال الاستشراق والاستشراق المضاد.

(٥) من أمثلته الجدل بين البوطي وتيزيني، أو بينه وبين زكريا حول الإسلام والفلسفة عامة، أو الإسلام والفلسفة الماركسية بصورة خاصة.

(٦) انظر في مفهوم الجهاد بمعانيه المباشرة وغير المباشرة (الأصغر والأكبر والكبير والصغير والأصل فيها جميعا) كتابنا «شروط نهضة العرب والمسلمين» دار الفكر والفكر المعاصر دمشق وبيروت مارس ٢٠٠١ وكذلك ورقتنا في ندوة «كيف ندخل سنة حوار الحضارات» المنعقدة بدمشق في ٢٢ ـ ٢٣ نوفمبر ٢٠٠٠ بعنوان مقومات الحوار السوي بين الحضارات وشروطه سلسلة كتاب الثقافة الإسلامية عدد ٥ ص.٢٧ ـ ٩٧.

(٧) تقنيات الفعل غير المباشر وتتكون من تقنيات رمزية وآلية مستندة إلى التنظير العلمي. والمميز الأساسي للعصر الحديث ليس وجودها إذ لا يخلو عمران منها بل طغيانها عامة وطغيان توجه صنفيها الرمزي والآلي إلى التطابق كما بينا في كتابنا الإبستمولوجيا البديل(الدار التونسية للنشر تونس ١٩٨٦): وقمة هذا التطابق هو الإعلامية التي هي تطابق بين أسمى التقنيات الرمزية أو المنطق وأسمى التقنيات الآلية أو الحركة في المكان المخطط بحوامل الضوء وبسرعته. أما الفعل المباشر الذي يكاد يستغني عن التقنيات الرمزية والآلية المعقّدة فهو سر ضعف الحضارات المتقدمة على العصر الحديث عامة والحضارة الإسلامية خاصة بمقتضى بدائية الفكر المباشر عند نخبها.

(٨) الجدل بين الجابري وطرابيشي حول البرهانية المغربية والعرفانية المشرقية المزعومتين لا يحتاج إلى

التذكير به لكونه كان صحفيا بالاساس ودالا على ما تردى إليه الفكر العربي الذي يزعم له أصحابه صفات القول الفلسفي وهو لا يتعدّى المناقشة الضعيفة للرسائل التي مستواها دون المتوسط.

(٩) فنظرية ثالوث البيان والعرفان والبرهان لا تفهم إلا إذا ذهب بها صاحبها إلى غاية فكره فقال بأسس تفسير رنان العنصرية (حيث يظن للشروط الجغرافية والعرقية الدور الفعال في تحديد خصائص الأمم أو ارواحها بلغة هيجل التي تعود إليها مبتذلات رنان ومن تبعه من المفكرين العرب بوعي أو بغير وعي منهم). ويزداد هذا التفسير بالأس العنصرية العائدة إلى نظرية أرواح الشعور توكيدا لا يقبل التأويل في كتاب الجابري الأخير الذي وسمه بعنوان العقل الأخلاقي العربي (المركزالثقافي العربي ط. أولى د.ت.) جزءا رابعا من مشروع لا صلة لاسمه بمسمّاه إلا إذا كان لمفهوم النقد دلالة أخرى غير التي له في الفكر الفلسفي الحديث من كنط فنازلا (نقد العقل العربي) نظرية الخاموس القيمي الذي يرجع إليه أخلاق المسلمين: فهذه القيم التي يرجع إليها سلم القيم المؤلف منها تعرف بنسبتها إلى احد الشعوب التي كانت حضاراتها روافد الحضارة العربية الإسلامية (حيث لا تكون هذه الحضارة إلا مجرد مصب عديم الوحدة لمواريث الحضارات المتقدمة عليها): الموروث الفارسي (الطاعة) والموروث اليوناني (السعادة) والموروث الهندي (التصوف) والموروث العربي (المروءة) والجملة الإسلامية غير الحاصلة بعد(من أجل أخلاق إسلامية). ولست أدري ما الذي جعله يهمل ذكر المواريث الأخرى كالتركي(العناد) والزنجي (المرح) والصقلبي (الصلابة) والبوشناقي (اللطافة) والحبشي (السماحة) وسيطا ثم الفرنسي (المشاكسة) والإنجليزي (برودة الدم) والألماني (الجلفية) والروسي (الصبر) والأمريكي (العجرفة)حديثا الخ.. من الأساطير حول مميزات الشعوب العامة: فكل هذه المواريث تدخلت في تصوير ما عليه الأخلاق بهذا المعنى عند المسلمين والعرب. وذلك هو عينه مفهوم أرواح الشعوب التي هي أساس التفسير العنصري الذي سيصبح صريحا عند رنان وغيره من مفكري الدرجة الثانية الذي حصل التأثر بتوسطهم ومثله كل المستشرفين أو من قام مقامهم حتى وإن لم يكن منهم بالمعنى الدقيق للكلمة (مثل لالاند الذي بالغ الجابري في أهمية تمييزه بين العقل العاقل والعقل المعقول الذي تحول إلى مفتاح سحري).

(١٠) مثال ذلك كتابه حول آلام الحلّاج: فعبارة شهيد الإسلام في العنوان الفرعي ليس المقصود بها نسبة الشهادة من أجل الإسلام إلى الحلاج بل المقصود هو أن العلاج كان ضحية التعصب الإسلامي، فضلا عن تركيزه على التصوف المتطرف والفرق المغالية ليس بهدف العلم فحسب خاصة إذا ربطنا ذلك بأنشطته الإستعلامية والعسكرية ودور ما تحقق على يديه في الشام الحالي حيث صار لبعض هذه الفرق الدور المعلوم. أنظر للمزيد الورقة التي قدمناها حول ماسينيون في ندوة كلية الآداب والمركز الثقافي الفرنسي بالقاهرة ربيع ١٩٩٩

(١١) تنقسم الحضارات ذات التوجه الكوني إلى نوعين قديمين فشلا لكونهما يستندان إلى ازدواجية بين عالمين متسالبين حكم تطورهما انقلاب العلاقة بينهما بأن صار السالب موجبا والموجب سالبا في الفلسفة المعبرة عن نظيرهما السالب كما تعين في فلسفة قلب القيم عند نيتشه(السماء والأرض في الوجود العيني و العقل والحس في الوجود الذهني): النوع الأول وفرعه الأول يستند إلى دين طبيعي يبنيها على الطبيعة السماوية بما هي سالبه للطبيعة الدنيوية المعتبرة خداعا (الفلسفة الأفلاطونية) وفرعه الثاني الكونية المستندة إلى دين منزل يبنيها على المدينة السماوية بما هي سالبة للمدينة الدنيوية المعتبرة خداعا (الدين المسيحي) والنوع الثاني يبنيها على نفي الفرعين الأولين بقلب العلاقة بين السماء والأرض وإن في ترتيب معكوس.

وله كذلك فرعان: اليهودية قبل المسيحية والأرسطية بعد الأفلاطونية بمقتضى تقدم اليهودية على الأفلاطوينة وتقدم الأرسطية على المسيحية. وقد اتحدت الكونيتان وسلبهما في تأليف جمع سلوبها كلها هو الافلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية التي عادت فتكررت صياغة فلسفية للإصلاح الديني. وليس هذا الإصلاح إلا نسخة سالبة من الإسلام الذي سعى إلى تحرير العقل الإنساني من الأفلاطونية التوراتية المحدثة الهلنستية. والإصلاح الإسلامي الذي حاربه الإصلاح التوراتي الإنجيلي الأفلاطوني الأرسطي هو الكونية السوية التي ما تزال في صراع مع ثمرة الفروع الأربعة التي ذكرنا لكونه يمثل محاولة التحرر من النوعين الفاشلين اللذين جمعا بين الخداعين بنفي السماء من الواقع الرمزي المخيالي والأرض من الواقع التاريخي الفعلي وعكسهما (العولمة حيث يكون كل شيء خداعا في خداع: مجرد قمار دائم) وذلك بالسعي إلى التوحيد بينهما بالإيجاب من خلال التأليف السليم بين السماء والأرض. فالدين المنزل الخاتم ليس إلا التذكير بالدين الطبيعي الذي حرّفته المسيحية والأفلاطونية بجعلهما الأرض خداعا وكذبة جسدية وحرفته اليهودية والأرسطية بجعلهما السماء خداعا وكذبة عقلية: وهذا الحل السليم هو حل الكونية الإسلامية.

(١٢) أنظر هيجل محاضرات في تاريخ الفلسفة حيث يقول في الفصل الخاص بالفلسفة العربية مبينا هذا الموقف من دور الفلسفة العربية ونسبة الخصوصية للكلام الذي أخذت منه المدارس التي تدعي الدفاع عن الفلسفة الإسلامية نفس الموقف العنصري من حيث لا يعلم أصحابها:" نستطيع القول بخصوص العرب: إن فلسفتهم لا تمثل درجة خصوصية من درجات تخلق الفلسفة.إنهم لم يطوروا مبدأ الفلسفة إلى أبعد مما كان عليه قبلهم..وفي الفلسفة الخالصة الخاصة بمن يلقب بالمتكلمين يعبر الفكر الخاص بالروح الشرقية عن تحلّله إلى كل نتائجه من حيث هي تحلل لكل ترابط ولكل علاقة.. فعندهم نجد مبدأ (الروح) الشرقية في أكثر وجوهها ذاتية لها...": « Wir können von den Arabern sagen : Ihre Philosophie macht nicht eine eigentümliche Stufe in der Ausbildung der Philsophie ; sie haben das Pinzip der Philsophie nicht weitergebrahcht...In der reinen Philosophie der sogenannter Redenden sprach sich die dem morgenländischen Geiste eigentümliche Auflösung des bestimmten Denkens in ihrer ganzen Konsequenz als Auflösung alles Zusammmenhanges und Verlältnisses aus...In Ihnen ist das morgenländische Prinzip auf eigentümliche Weise zu erkennen... » ص.٥١٧ ـ ٥١٩ من الجزء الثاني من تاريخه: G.W.F. Hegel، Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II، Werke 19 stw

(١٣) أنظر هيجل نفسه، الجزء الأول ص ١٣١ إذ يقول" وهكذا فإنه لدينا في الجملة فلسفتان: اليونانية والجرمانية. وعلينا أن نميز في حقبة الفلسفة الثانية العصر الذي برزت الفلسفة فيه فلسفة بحق والعصر الذي كانت فيه مجرد تكوين وإعداد للعصر الحديث. فالفلسفة الجرمانية لا يمكن أن نعتبرها قد بدأت إلا عندما ظهرت فلسفةً في شكلها الحقيقي. وبين الحقبة الأولى والعصر الحديث نجد كحقبة وسطى مخاض الفلسفة الحديثة، ذاك المخاض الذي مُثل من جهة أولى في شكل ذات جوهرية لم تصل إلى صورتها الحقيقية ومن جهة ثانية مخاض ذلك الفكر الذي تكون صورة خالصة لحقيقة مفروضة إلى أن أدرك ذاته من جديد بوصفها أساس الحقيقة ومنبعها. ومن ثم فتاريخ الفلسفة ينقسم إلى ثلاث حقب: حقبة الفلسفة اليونانية وحقبة العصر الوسيط وحقبة فلسفة العصر الحديث. وأولى هذه الحقب تتحدد بالفكر. وثانيتهما تتحدد بتشظيها إلى جوهر وتأمل صوري. وأما الثالثة فأساسها هو المفهوم: « Wir haben also im ganzen zwei Philosophien : die griechische und die germanische.Bei der letzten müssen wir

unterscheiden die Zeit ، wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist، und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit.Die germanische Philosophie können erst wir anfangen wo sie in eigentümlischer Form als Philosophie hervortritt .Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt als Millelperiode jenes Gären einer neuen Philosophie، das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält، nicht zur Form gelangt، anderseits den Gedanken als blosse Forme einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet، bis er wieder sich als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der griechischen Philosophie، der Philosophie der mittleren Zeit und der Philosphie der neuren Zeit، deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist، die zweite in das Wesen und die for;elle Reflexion zerfällt، in der dritten aber der Begriff zugrunde liegt."

(١٤) لا يمكن للفكر العربي أن يتخلى عن العقد من دون التخلص من أصلها: عدم فهم الثورة الإسلامية على حقيقتها. فجلّ المفكرين المسلمين الحاليين يتصورون الإسلام منتسبا إلى شجرة الأديان التوراتية. بل إن أغلبهم همّه الأول والأخير قبول المسيحيين واليهود مثل هذه النسبة. لكني بيّنت أن الإسلام يتمثّل جوهره سلبا في القطيعة الجذرية مع هذه الشجرة: وذلك هو مفهوم التحريف الذي يبني عليه قطعه معهما. فهو يقطع مع الربا الروحي الذي آلت إليه المسيحية والربا المادي الذي آلت إليه اليهودية. ويتمثّل جوهره إيجابا في ختم الأديان المنزلة بعد أن بيّن أنها من دون التحريف تعود إلى الدين الطبيعي أو الفطرة التي هي الإسلام المصدق لكل الأديان إذا كانت فعلا طبيعية والمهيمن عليها كلي يجعلها كذلك.

(١٥) إنصاف القرون الوسطى عمل ساهم فيه الكثير من أمثال جلسون وجوليفي وده كندياك ولعل آخر المسهمين وده ليبرا انظر:A.de Libera، La Philosophie médiévale، Puf، 1993 .

(١٦) فتاريخ عبد الرحمن بدوي للفلسفة العربية(مثله مثل تاريخ محمد إقبال لما يسميه بالفلسفة الإيرانية) يقول بنظرية أرواح الشعوب.

(١٧) فعلاج بعض مسائل تاريخ الفلسفة العربية كما يتصوره زكي نجيب محمود والجابري(وضعيا) وتاريخ الفلسفة العربية ككل كما يتصوره طيب تيزيني وحسين مروة(ماركسيا) ينتسبان إلى هذه المدارس حتى وإن كان ذلك بصورة تخلو من الصرامة المنهجية.

(١٨) ولعل أفضل ممثل لهذا التصور هو التاريخ الهيجلي للفلسفة. لكن المثال يبقى ما قدمه أرسطو في مقالة الألف الكبرى من الميتافيزيقا حيث يتمثل التاريخ دائما في عملية تراجعية تقوم ماضي المدارس الفكرية من منطلق النتائج التي توصلت إليها فلسفة الفيلسوف المؤرخ نتائجها التي تصبح معيارا لتقويم الفلسفات السابقة بما هي متّجهة بما فيها من صواب إلى فلسفته.

(١٩) ابن خلدون، المقدمة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٧(ط.٣) الباب السادس الفصل العاشر: علم الكلام ص.١٨٢ ـ٨٣٨ وخاصة ص.٨٣٤ ـ ٨٣٦ حيث يحدد ابن خلدون جل المعايير الشكلية التي أرّخ بها للكلام ونحلّلها في هذا الفصل.

(٢٠) فالمستصفى من أصول الفقه الذي ألفه الغزالي يمثل النموذج الحقيقي لهذا النهج الجديد في استعمال المنطق مدخلا وأداة لعلم أصول الفقه.وما كان ذلك قابلا لان يكون ممكنا لو لم يقع الفصل بين الدليل والمدلول: فالمنطق صار يعتبر علما أداتيا خالصا لا دخل له في المضمون. ولم يقع الانتباه لخطأ هذا الظن

إلا بعد النقد التيمي الذي بيّن أن جوهر انطباقية المنطق على الموجود لا يوجد في الآلة المنطقية بل في أسسها الميتافيزيقية (حيث نجد ما يمكن ان يعد بعد المنطق الترانسندنتالي بالمعنى الكنطي) بحيث إن استعماله في أصول الفقه يقتضي القبول بهذه الأسس أعني التمييز بين المقوم وغير المقوم من الصفات وبين الذاتي والعرضي وبين العرضي العام والعرضي الذاتي إلخ من التمييزات الميتافيزيقية التي تمكن من المطابقة بين الصورة والمادة المنطقيتين. ويكفي لفهم ذلك دراسة التوازي التام الموجود بين التحليلات الأواخر بمقالتيها (البرهان والحد) وميتافيزيقا مبادىء العقل والوجود ونظرية الجوهر والماهية.

(٢١) فرغم بقاء الاقتصاد في الاعتقاد الذي ألفه الغزالي قريبا من حيث مضمون الأدلة من كلام الباقلاني لم يبق الكلام مستندا إلى التعاكس بين الدليل والمدلول ومن ثم فإن جل الحجج التي يستعملها الغزالي قد قربت بين كلام الفكر الديني وكلام الفكر الفلسفي وأعدت لما سيصبح السمة الغالبة على الفكرين: التمازج بين الفنين.

(٢٢) الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، حيدر أباد الدكن طبعة ثانية بيروت ١٩٥٣

(٢٣) وقد نقول الأمر نفسه بالنسبة إلى القرن المتقدم على الإسلام أعني آخر قرون الجاهلية الذي يمثل أهم أركان الواقع الرمزي المخيالي العربي حدثا فعليا في العصر الأول وحدثا معنويا في العصر الثاني خاصة والنهضة في المشرق قد غلب على بداياتها الشامية البعد القومي الذي يشارك فيه المسيحيون الذين تزعموا حركة الإحياء المسلمين الذين دفعتهم سياسة الأتراك القومية إلى رد فعل من نفس الجنس. لكننا نكتفي بالقرن الأول من الإسلام لجمعه البعدين ولكون البعد العربي كان يمكن ان يكون نسيا منسيا لو لم يمكن الإسلام من جعل الأدب العربي المتقدم عليه أدبا كونيا بكونية لغته أولا وقبل كل شيء.

(٢٤) وقد عالجنا هذه المسألة علاجا مستوفيا في رسالتنا حول منزلة الكلي في الفلسفة العربية نشر الجامعة التونسية تونس ١٩٩٤.

(٢٥) يمكن حصر حركات النهضة التي ما تزال مؤثّرة في تاريخ الإنسانية الحديث عامة وفي تاريخنا الحالي خاصة تأثيرا فعالا وواعيا (لكون التاريخ القديم المتقدم على الحضارة اليونانية لا يكاد تأثيره يذكر إلا بما هو استعادة حالية. كما أن تاريخ الأمم التي ليست محيطة بالبحر المتوسط لا يكاد يذكر في تاريخ الفكر الفلسفي. وليس هنا محل علاج هذين الإهمالين) في الحركات التالية: اليونانية (بين السادس قبل الميلاد والسادس بعده) النهضة العربية الأولى (بين السادس والرابع عشر بعد الميلاد) النهضة الأوروبية الأولى (بين الرابع عشر والسادس عشر بعد الميلاد) والنهضة الأوروبية الثانية (من السابع عشر إلى الآن) والنهضة العربية الثانية (من القرن التاسع عشر إلى الآن). وجميع هذه الحركات تتصف بنفس الصفات التي أشرنا إلى بعضها هنا. وكنا قد درسنا هذه الصفات في الحوارية التي دارت حول "نحو فلسفة عربية متميزة" بيني وبين الأستاذ طيب تيزيني (تحت الطبع عن دار الفكر والفكر المعاصر دمشق ـ بيروت).

(٢٦) ابن خلدون المقدمة نفس المرجع الباب الثاني الفصل الثالث والعشرون في ولع المغلوب بالاقتداء بالغالب ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.

(٢٧) فالأدوات تحول دون الغايات فرادى وجماعات عندما تتحول إلى غايات: وتلك هي علة تجمد المؤسسات وموت الحضارات. ولعل أهم ظاهرة تبين هذا الداء هي تحول الدولة إلى غاية تفسد المجتمع الذي يصبح أداة فتنقلب العلاقة بينهما: وهكذا تصبح المجتمعات مجرد مواش لا يحافظ عليها المستبدون بأمرها إلا لاستغلالها.

(٢٨) الوظيفة المعرفية وحياة العقل لم تتحقق إلى الآن في المجتمع العربي بدليل عدم وجود علامتيها أعني القدرة على الإبداع والتناسب المؤثر بين النظر والمنظور فيه. فكل ما يوجد من حداثة عندنا مستورد. مجتمعاتنا عاجزة عن الإبداع المباشر(التقنيات المادية والرمزية) وغير المباشر(العلوم الطبيعية والإنسانية). وكل محاولة للتفلسف من دون تحقق هذه الوظيفة لغو.

(٢٩) أنظر أرنست بلوخ وحكمه في دور الغزالي حكمه الذي صار منذئذ مضغة في أفواه اليسار العربي محاضرته المحال عليها سابقا ص ٥١٢ ـ ٥١٣ " فالغزالي المرتد(من الفلسفة إلى الدين) والمتصوف الذي ثار على ابن سينا والفلسفة في كتابه تهافت الفلاسفة من أجل إحياء الدين كان له سهم إيديولوجي موضوعي في مثل هذه المطاردات(الفكرية). إذ إن الفلسفة أصبحت شبهة لدى الشعب:Der Renegat und Mystiker Algazel، der in seiner «Destructio philosophorum »gegen Avicenna und die Philosophie aufgetreten war، zum Zweck der Wiederherstellung der Religion، hatte an solchen Verfolgungen einen objektiv ideologischen Anteil.Dem Volk wurde die Philosophie verdächtig gemacht.

(٣٠) وهذا هو موقف كل الرشديين العرب بنوعيهم (المؤمنين والملحدين) أنظر Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance, herausgegeben von F.Niewöhner und L.Sturelese, Spur Verlag Zürich 1994 مقال السيدة Anke von Kügelgen بعنوان "Averristen" im 20. Jahrhundert, Zur Ibn-Rusd-Rzeption in der arabische Welt ص. ١٣٥ ـ ٣٧١

(٣١) فالأشعري تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام السني بعد الصدام الحنبلي المعتزلي في الدولة السنية: ومن ثم فقطيعته مع أبي علي الجبائي كانت بداية الكلام السني الأكثر تمثيلا لفكر السنة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع السنة أن تقترب من الفكر الفلسفي الذي كان شيعيا بالأساس وأن تخلصه من حصره الشيعي في التوظيف العملي فتحاوره بصورة "منهجية" وغير «تلفيقية» لكونها جعلته تساؤلا معرفيا ووجوديا: سؤال عن الأسس المعرفية والوجودية وخاصة في الحد الظاهري المحدث (التيمية) .

(٣٢) فأبو هاشم الجبائي تمكن في بداية القرن الرابع من تأسيس الكلام الشيعي بعد الصدام الباطني المعتزلي في الدعوة الشيعية: ومن ثم فقطيعته مع أبيه (أبي علي الجبائي) كانت بداية الكلام الشيعي الأكثر تمثيلا لفكر الشيعة أو على الأقل لفكر الأغلبية منهم. ومنذئذ أصبح بوسع الشيعة أن تقترب من الفكر الديني الذي كان سنيا بالأساس فتخلصه من حصره السني في النظر لتحاوره بصورة منهجية وغير تلفيقية لكونها جعلته تساؤلا عمليا وتاريخيا: سؤال عن الأسس العملية والتاريخية وخاصة في الحد الباطني المحدث (المطهرية).

(٣٣) انظر التحليلات الأوائل في الجزء الأول من الترجمة العربية لمنطق أرسطو تحقيق عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت ودار القلم بيروت ط. أولى ١٩٨٠.

(٣٤) انظر التحليلات الأواخر في نفس المرجع السابق الجزء الثاني.

(٣٥) فليس يمكن من دون نفي السببية في الطبيعة والحرية في التاريخ أن ينتقل الفكر الإنساني من الفلسفة القديمة إلى الفلسفة الحديثة. ذلك أن الضرورة السببية تنفي كل إمكانية لتعدد النظريات التفسيرية لنفس الظاهرة إذ يكون العلم ضروريا مثل المعلوم. كما أن الحرية تنفي كلّ الانتظام القانوني الذي يبحث عنه

العلم في دراسة الظاهرات الإنسانية. ومن ثم فلا بد من نظرية وجود وسطى بين الضرورة السببية والحرية الخلقية تمكن من وضع العلم المستند إلى مفهوم القانون الإحصائي في الحالتين فينقل المعرفة من حساب الضرورة إلى حساب الاحتمال. أنظر للمزيد كتابنا إصلاح العقل في الفلسفة العربية مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الثالثة بيروت ٢٠٠١.

(٣٦) يستند كل حجاج محمد عبده في ردوده على فرح أنطون إلى القول بإسلام ابن رشد وكل الفلاسفة العرب.

(٣٧) مثل مقارنة عبد الرحمن بدوي بين التصوف والوجودية ومحاولاته تحديد نظرية الزمان الوجودي بالاستناد إلى هذه المقارنة كما بينا في كتابنا آفاق النهضة العربية دار الطليعة بيروت ٢٠٠٠

(٣٨) عقلانية التنويريين تنفي عن كل من تقبله من المفكرين الذين عرفوا بالتدين صدق ذلك التدين فتنسبه إلى التقية: من ذلك تصورهم أن كل ما يشتم منه التدين في مقدمة ابن خلدون مجرد تقية وتظاهر لإخفاء ثورته الفكرية. وهم بذلك يقيسون غيرهم بهم من حيث الطوية لكونهم ليس لهم أدنى ثورة يخافون عليها حتى إن التقية المعكوسة هي التي صارت تميزهم: التظاهر بالإلحاد لكون الإلحاد الصادق ليس في متناول الجميع إذ هو مقدمة كل تدين حقيقي فضلا عن كون الإلحاد المزيف صار مدخلا لكل شهرة في الغرب ولكل حظوة عند الحكام العرب.

(٣٩) كل أبناء هذا الجيل، رغم كونهم حائزين على أفضل ما حصل من توفيق بين التوجهين وأنجح تأليف بين الثقافتين فإنهم قد عادوا من البعثات بما يشبه الانبهار ثم ثابوا إلى رشدهم في موقفهم من الثقافتين. وأفضل ممثّل لهذا الضرب من التطور طه حسين. ولعل روايته الأديب أفضل تمثيل لهذه الظاهرة خاصة إذا قورنت بسيرته الذاتية الأيام: فهذه سيرة ذاتية تمثل التأليف الناجح بين الثقافتين وتلك سيرة ذاتية تمثل فشل التأليف الناجح بينهما. وكلتا الشخصيتين توجدان في وجدان طه حسين

(٤٠) فيم تتمثل أهمية الصراع العربي الإسرائيلي؟ أو بصورة أدق ما هي دلالته الفلسفية؟ لكي نجيب ينبغي ألا ننسى الدور الذي أداه الصراع مع قبائل اليهود في الجزيرة عند مجيء الإسلام. فالقرآن الكريم الذي ركز في البدء على محاولة التوفيق بين الأديان السماوية الثلاثة صار بالتدريج كما يتبين ذلك من خلال التجربة التاريخية التي تتعين فيها أسباب النزول المساعدة على فهم مقاصده ثورة نقدية لكتابي التجربتين الدينيتين المتقدمتين عليه(تصديقا لما لم يحرف منهما وهيمنة عليه): نقد التحريف المسيحي بما هو تأسيس للربا الروحي أو توظيف لقيم الأخرى من أجل سلطان المافيا الروحية أو الكنيسة ونقد التحريف اليهودي بما هو تأسيس للربا المادي أو توظيف لقيم الدنيا من أجل سلطان المافيا المادية أو البنك. ومن ثم فهو نقد للكونية المغشوشة والمستندة إلى عقيدة شعب الله المختار سواء كانت أداتها المافية الروحية أو المافية المادية. وما كان مجرد مشروع صارعه الإسلام في أول نشوئه صار حقيقة في لحظتنا الراهنة: علينا أن نصارع هاتين المافيتين المتعينتين في العولمة الحالية التي هي أمر مجرد بالنسبة إلى الجميع ومتعين بالنسبة إلينا في الوجود الإسرائيلي والأمريكي في قلبي جغرافيتنا وتاريخنا: الجزيرة العربية وفلسطين. أنظر للمزيد كتابنا شروط نهضة العرب والمسلمين دار المعرفة المعاصرة والمعرفة بيروت ودمشق مارس ٢٠٠١.

(٤١) ولا بد هنا من التمييز بين المجموعات العربية التالية وترتيبها بحسب اندراجها في التحديث والنهضة: مجموعة الهلال الخصيب ومصر والخليج والقرن الإفريقي الآسيوي ومعه السودان والمغرب العربي.ويمكن أن نرتب هذه المجموعات بحسب الصلة بالغرب وتاريخ التحديث: فالهلال يمثل أول من أتصل بالغرب لما

فيه من نخب مسيحية وتدخل مباشر للقوى الاستعمارية منذ القرن السادس عشر فضلا عن بقايا آثار الحروب الصليبية ثم تلته مصر حيث كان مركز الحضارة العربية وغاية الهجرة بالنسبة إلى النخب ثم يليه المغرب العربي ثم يليه القرن الإفريقي ومعه السودان واليمن. ولعل آخر المتأثرين وأسرعهم قطعا لهذه المراحل قطعا سطحيا لا يكاد يتجاوز المسخ الممسوخ هو الخليج العربي بمقتضى كون الصدمة عنده كانت صدمة بين أقصى درجات البداوة(قبائل الخليج) وأقصى درجات الحضارة الغربية(أمريكا وإنجلترا) مع الإمكانات المادية المساعدة على النقل السريع لمقومات الحضارة المادية والتكوين المغشوش بمقتضى العقد الضمني ـ بحسب ما يرويه من لهم دراية بما يجري هناك ـ بين الأبناء المدللين الذين لا يهمهم من التعليم إلا تحصيل الألقاب والعناوين والمعلمين المرتزقة الذين لا يهمهم إلا رضى ولي النعمة.

(٤٢) أنظر في ذلك ما حاولنا تحليله في كتابنا الوحدة بين الفكرين الديني والفلسفي دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق مايو ٢٠٠١..

(٤٣) ابن خلدون، المقدمة الباب الثاني الفصل الرابع والعشرون في أن الأمة إذا غلبت أسرع إليها الفناء ص.٢٦٠ ـ ٢٦١.

(٤٤) رغم أن اسم المجتمع المدني في مدلوله الاصطلاحي الحالي لم يكن موجودا في الفكر الفلسفي والديني القديم والوسيط فإن المسمى ليس بالأمر الجديد: ذلك أن مقومات العمران ليست حادثة بحدوث أسمائها حتى وان كان تمييزها بعضها عن البعض موازيا لهذا الحدوث. لذلك فان لمفهوم المجتمع المدني ما يناظره في الفكر الفلسفي القديم والوسيط وكذلك في الفكر الديني. فعند أفلاطون يعد المجتمع المدني أبعاد العمران الخمسة السالبة. إنها الأمور التي حاول محوها لإزالة العوائق أمام المجتمع السياسي: خصوصية الحياة الزوجية وخصوصية الملكية وخصوصية المعرفة الحسية وخصوصية الذوق الشخصي أو الفن وأخيرا: الخصوصية المتعينة أو الشخص الإنساني بما هو فرد لا يرد إلى الجماعة. لكن أرسطو بخلاف أفلاطون(وهو القائل بالعكس منه بالعيني قبالة الكلي) أرجع لهذه الخصوصيات منزلتها ودورها في حياة العمران. ومن ثم فالموقف السلبي والإيجابي من المجتمع المدني أو ما يعد أساسا له ليس بالأمر الجديد وهو ملازم للفكر الفلسفي منذ أول فلسفتين تامّتين.

(٤٥) ما كان فكرة مجردة وغير محددة في الفكر الفلسفي اليوناني وظل كذلك عند فلاسفتنا المنتسبين إليه تغيّر تغيّرا جوهريا وتحدد تحددا دقيقا في الفكر الديني الإسلامي. فمن الغزالي إلى ابن خلدون تحدد المفهوم وتحددت وظائفه: فهو قد أصبح مؤلفا من مصدرين هما الصراع البشري في مجال إنتاج القيم المادية والصراع البشري في مجال إنتاج القيم المعنوية(ويرمز إليهما عندئذ بالاقتصاد والدين ويمكن أن يرمز إليهما الآن بثقافة القيم المادية وثقافة القيم الرمزية) وأصبحت وظيفته إفراز السلطان السياسي الدنيوي والسلطان الروحي المتعالي عليه. وبذلك فهو منبع ما يسميه الفكر السياسي العربي بأهل الحل والعقد ويسميه الغزالي معتبري الزمان الذين ينسب إليهم شرعية اختيار الحاكم. إنه منبع السلطان الحاكم ومنبع السلطان المعارض ومنبع كل تغير في القيم السائدة. لذلك فهذا المنبع الذي يبدو دون السلطان السياسي عقلانية هو في الحقيقة منبع كل القيم والعقلانيات: لذلك فابن خلدون يرجعه سلبا إلى مركزي التصدي للتجاوزات السياسية(الثورات الدينية والأزمات الاقتصادية) ويرجعه إيجابا إلى مصدري القيم: قيم العدل المادي في الجباية والحقوق وقيم العدل المعنوي في المنازل والأوضاع الاجتماعية(وضع الناس في ما هم أهل له من المنازل) والحريات. وهو يعتبر العمران البشري مؤلفا من مادة هي هذان الأمران اللذان

يقبلان اسم المجتمع المدني وصورة هي بعدا الدولة أي المالية والجيش بعداها اللذان يفسدان العمران بخنق مادته؛ فيفقد الناس الأمل ويتوقف العمل فيموت العمران. وأعجب ما في الأمر هو التطابق الذي يربط بين نوعي القيم في التصور الديني: فإرث الأرض يرمز إلى القيم المادية وهو لا يكون بحق إلا لمن وعدهم الله بذلك أعني من تتعين فيه القيم المعنوية. ومن دون هذا التطابق يفسد العمران لكون الظلم واغتصاب الحقوق(فساد القيم المادية) والعسف وقهر الناس(فساد القيم المعنوية) يؤديان إلى فساد العمران.

(٤٦) وقد حاول هيجل أن يجمع بين التصورين الأفلاطوني(أهمية دور الدولة) والأرسطي(التسليم بإيجابية التناقضات الضرورية في المجتمع المدني) وذلك في كل كتاباته السياسية وخاصة في مبادىء فلسفة القانون. أما ماركس فهو قد مال إلى الحل الأفلاطوني المعكوس: فبدلا من نفي العوائق الآتية من المجتمع المدني مباشرة حاول نفيها بتوسط نفي الدولة(في نقده لنظرية الدولة الهيجلية) التي هي ليست شيئا آخر عنده عدا التعبير المتنكر عن تناقضات المجتمع المدني التي يتصور الثورة قادرة على تجاوزها بمجرد بلوغ البروليتاريا إلى تحقيق دكتاتوريتها مرحلة انتقالية للاستغناء عن الدولة.

(٤٧) مثل جرامشي أنظر مقالة:Norberto Bobbio، Gramsci and the concept of Civil Society pp/73-99 in Civil Society and the State edited by John Keane، Westminster 1988.

(٤٨) يمثل منطق الحركات السياسية التي نحاول تحديد قوانينه أسس العلاقة بين المجتمعين المدني والسياسي. فالقانون الطبيعي الذي يعمل بتوسط الشروط المحصلة للفعالية الاقتصادية يرجعنا إلى ما أطلقنا عليه اسم مجال القيم المادية في بعدها المباشر بما هي سد للحاجات للتحرر من القانون الطبيعي والقانون الخلقي الذي يعمل بتوسط الشروط الحاصلة عن الفعالية الاقتصادية يحيلنا إلى ما أطلقنا عليه اسم مجال القيم المادية في بعدها غير المباشر بما هي تحكم في ما يحدد المنازل في السلم الاجتماعي التي تفيد قيم المجتمع المعنوية فيفهمنا من ثم العلاقة الوطيدة بين نوعي القيم وخاصة الوصل الديني في الإسلام بينهما وعلاقة العدل والأحكام الشرعية الخاصة بأحكام الملكية والحقوق والجباية كما يحاول ابن خلدون بيان تطابقهما (نقده للسياسة الجبائية والاقتصادية للدولة الظالمة). ويمكن هنا أن نشير إلى أمر مهم اكتشف ابن خلدون نتائجه دون الانتباه إلى أسسه: فبعكس العمران البدوي الذي يقتصر فيه تحديد القيم على بعدي المجتمع المدني لكون آليتي إنتاج القيم المادية والمعنوية تعمل فيه من دون تدخل كبير للمجتمع السياسي المحدود فيه يحرفه إلى أن يصبح هذا العمران تابعا للعمران الحضري. وهذا العمران تحكمه صورة العمران أو الدولة التي تجعل المجتمع السياسي قوة محرفة لعمل المجتمع المدني (بأداتي الدولة: المادية بفرعيها أو المال والجيش والمعنوية بفرعيها أو الدين والقانون) إلى أن يدرك مضار هذا التحريف فينتج الحل الذي يخلصها من هذا المرض: انقسام الدولة إلى قوتين تتداولان على السلب (تمثيلا لتعالي تناقضات المجتمع المدني المادية والمعنوية على حلوله المؤقتة) والإيجاب تمثيلا للحلول المؤقتة التي تعالج هذه التناقضات علاجا مؤقتا دائما لكون العلاقة بالطبيعة والحياة والتراث والدورة في بعدها المحصور في الدولة لا يستوعب هذه العلاقة في بعدها المتعالي إلى الكون كله وإلى ما يتعالى عليه. وإذن فالديموقراطية والتعددية هما الحل الذي يمكن من الجمع بين الوجهين من خلال التداول بين الوجهين في الفكر العملي السياسي بالنسبة إلى الأحزاب السياسية وفي الفكر النظري والفلسفة بالنسبة إلى المدارس الروحية. وقد حاول الدين الإسلامي الجمع بين الأمرين في نظرية الاجتهاد الإجماعي التي يخضع لها كلا المجالين.

(٤٩) الليبرالية المعدلة هي التي أنقضت الرأسمالية من الانهيار لكونها بينت لأصحابها أمرين: فهي قد دحضت تصور القانون الخلقي منافيا للقانون الطبيعي بان أثبتت أن الثاني لا يعمل من دون الأول فمكنت من فهم شروط التوفيق السوي بين المجتمعين المدني والسياسي. لكن أصحاب الموقف الطبيعي حولوا القانون الخلقي إلى خدعة كبرى من خلال تعويض حقيقة العدل بوهم الحرية.

(٥٠) التسييرية المعدلة هي التي أنقضت الاشتراكية من الانهيار لكونها بينت لأصحابها أمرين: فهي قد دحضت تصور القانون الطبيعي منافيا للقانون الخلقي بأن أثبتت أن الثاني لا يعمل من دون الأول فمكنت من فهم شروط التوفيق السوي بين المجتمعين المدني والسياسي. لكن أصحاب القانون الخلقي حولوا القانون الطبيعي إلى خدعة كبرى من خلال تعويض حقيقة الحرية بوهم العدل.